

الجرعية والعنصرية في العهد الإسلامي

العنصرية

لـ د. محمد عبد العزيز

دار النشر: مكتبة الشريعة



الإمام محمد أبو زهرة

الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي

العقوبة

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي

الإدارة : ١١ شارع جواد حسني
من ب ١٢٠ القاهرة - ت : ٣٩٢٥٥٢٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

إني أحمد الله تعالى على ما أولى من نعم، وما وفقني فيه من عمل، وأصلى وأسلم على النبي الأمي الذي بعث رحمة للعالمين، وكان بشيراً بالجزاء الحسن لمن عمل خيراً، ونذيراً بالعقاب لمن عمل شراً، وعلى آله وصحبه الأكرمين، الذين كانوا نجوم الشرع، والهداة إلى نوره بعد النبي المبعوث، وكان حقاً على كل مؤمن أن يتبعهم باحسان، فيما ينقلون عن النبي ﷺ، ويهتدون فيه بهديه.

أما بعد... فعمد بضع سنين أخذنا في كتابة بحوث في الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، وأخرجنا الكتاب الأول في الجريمة، وأنواعها وأركانها، ومدى تحمل تبعاتها، ومن توصف أفعالهم بالإجرام، ويستحقون العقوبة، كبروا أو صغروا، وكان لابد ونحن نتكلم في الجريمة، أن نشير إلى العقوبة، لنتميز الجرائم بحقائقها وأثارها، فالجريمة والعقوبة عليها معنيان متلازمان، لا يمكن أن تتميز حقائقهما وهما منفصلتان انفصال تاماً، فمن طريق تمييز بعض الجرائم، معرفة العقوبة المقررة عليها إجمالاً، لذلك جاء القسم الأول من الكتاب مشتملاً على بيان الجريمة، ولكنه غير خال من الإشارة إلى العقوبة في كثير من الأحيان، وتجيء العقوبة تبعاً، ولا تجيء على أنها الأصل، ويجيء الكلام فيها موضحاً لمعنى الجريمة وليس موضحاً بالقصد الأصلي، لبيان حقيقة العقوبة.

والآن نتقدم بعون الله تعالى وتوفيقه إلى الكتابة في العقوبة على أنها الأصل المقصود، والغرض المنشود، وإذا كنا ونحن نكتب في الجريمة تعرضنا للعقوبة تنميماً للبيان، فلا بد ونحن نكتب في العقوبة أن نتعرض للجريمة أيضاً، لأن التلازم بين العقوبة والجريمة ثابت، ولا يمكن بيان العدالة في العقوبة إلا بالإشارة إلى مقدار الجريمة، فيكون العقاب شديداً إذا كانت الجريمة شديدة في أثارها وفي الأذى الذي ينزل بالمجنى عليه، فإذا كان ما أحدثته الجريمة من ترويع شديد، كانت العقوبة بمقداره، وإذا كان غير كبير كانت بمقداره أيضاً، وإذا كانت العقوبة علاجاً لأنواء الجريمة، فلا بد من معرفة الداء، ليتمكن تناسب الدواء.

إني أحمد الله تعالى على ما أولى من نعم، وما وفقني فيه من عمل، وأصلى وأسلم على النبي الأمي الذي بعث رحمة للعالمين، وكان بشيراً بالجزاء الحسن لمن عمل خيراً، ونذيراً بالعقاب لمن عمل شراً، وعلى آله وصحبه الأكرمين، الذين كانوا نجوم الشرع، والهداة إلى نوره بعد النبي المبعوث، وكان حقا على كل مؤمن أن يتبعهم باحسان، فيما ينقلون عن النبي ﷺ، ويهتدون فيه بهديه.

أما بعد... فمئذ بضع سنين أخذنا في كتابة بحوث في الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، وأخرجنا الكتاب الأول في الجريمة، وأنواعها وأركانها، ومدى تحمل تبعاتها، ومن توصف أفعالهم بالإجرام، ويستحقون العقوبة، كبروا أو صغروا، وكان لابد ونحن نتكلم في الجريمة، أن نشير إلى العقوبة، لنتميز الجرائم بحقائقها وأثارها، فالجريمة والعقوبة عليها معنيان متلازمان، لا يمكن أن تتميز حقائقهما وهما منفصلتان انفصالا تاما، فمن طريق تمييز بعض الجرائم، معرفة العقوبة المقررة عليها اجمالا، لذلك جاء القسم الأول من الكتاب مشتملا على بيان الجريمة، ولكنه غير خال من الإشارة إلى العقوبة في كثير من الأحيان، وتجيء العقوبة تبعا، ولا تجيء على أنها الأصل، ويجيء الكلام فيها موضحا لمعنى الجريمة وليس موضحا بالقصد الأصلي، لبيان حقيقة العقوبة.

والآن نتقدم بعون الله تعالى وتوفيقه إلى الكتابة في العقوبة على أنها الأصل المقصود، والغرض المنشود؛ وإذا كنا ونحن نكتب في الجريمة تعرضنا للعقوبة تنميما للبيان، فلا بد ونحن نكتب في العقوبة أن نتعرض للجريمة أيضا، لأن التلازم بين العقوبة والجريمة ثابت، ولا يمكن بيان العدالة في العقوبة إلا بالإشارة إلى مقدار الجريمة، فيكون العقاب شديدا إذا كانت الجريمة شديدة في أثارها وفي الأذى الذي ينزل بالمجنى عليه، فإذا كان ما أحدثته الجريمة من ترويع شديد، كانت العقوبة بمقداره، وإذا كان غير كبير كانت بمقداره أيضا، وإذا كانت العقوبة علاجا لأدواء الجريمة، فلا بد من معرفة الداء، ليتمكن تناسب الدواء.

ولذلك سنخوض أحيانا كثيرة في توضيح العلاقة بين العقوبة والجريمة، والتناسب بينهما، وإن ذلك يتقاضانا أن نمس الجريمة في جنب من جنوبها، فإذا رأى القارئ الكريم أن بعض ما كتبناه في كتاب الجريمة سيتضمنه كتاب العقوبة فإن ذلك مما فرضه علينا نظام البحث، وإن نأخذ من الكلام في الجريمة إلا ما تمس إليه حاجتنا إلى التوضيح والتنسيق بين الإجراء وعقابه في كل بحث من بحوثنا.

وإنا ونحن نكتب هذا لانتقصد تقريب الفقه الإسلامى مما نراه بين أيدينا من قوانين، لأننا لانتعتقد أن ما فى هذه القوانين صور مثالية يعلو ما يقاربها، ويسمو ما يدانيها، ولأننا نعتقد أن أصول العقاب فى الفقه الإسلامى وحى السماء، فلا يعليه أن يكون قريبا مما يشرعه ابن الأرض، وإن الغاية فى الناحيتين مختلفة، فالغاية فى العقوبات الأرضية موافقة ما يفعله الإنسان من الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التى ارتضوها سبيلا، فمن يشذ عن هذه الأوضاع ينزل به العقاب، وأما قانون السماء فقد جاء لإصلاح البشر، وحملهم على الفضيلة، فإذا كانت الأوضاع لا تتفق مع مبادئ السماء، أو بالأحرى لا تتفق مع الفضيلة الإنسانية العليا، فإن القوانين السماوية تحاربها وتقومها، تصلح أمر الناس، وتزيل كل وضع لا يتفق مع السمو الإنسانى، فإذا كانت الأوضاع تجعل ذات الملك أو الحاكم مصونة لا تمس، فإن شرائع السماء تقول: الجميع أمام شرع الله سواء، وهى فوق كل الأوضاع، وقد نفذت أحكام الشريعة، والدولة الإسلامية غضة الإهاب، قد فتحت لها أبواب التنفيذ، فلم يفرق السلف الصالح بين الملك والسوقة ولا بين الشريف والضعيف. ولابن الأمير والصغير، فحكم الله تعالى واحد للجميع لا تختلف الأحكام باختلاف الأجناس؛ ولا باختلاف الألوان، فحكم السماء لا يحده إقليم، ولا ترى فيه من تفاوت. فالجميع عباد الله. وإذا كنا نتجه إلى القوانين الحديثة فى دراستنا، فإننا نتجه إلى تقسيمها وتنظيم الكتابة فيها، وتقارب فى هذه الناحية الشكلية، ولا نحاول التقريب فى الناحية الموضوعية، وإن تعرضنا للموضوع أحيانا فليبيان فضل الشريعة على القانون الوضعى، وما سبقت به القوانين كلها من حسنات.

وقد يهتمنا بعض أولئك الذين لا يحترمون ماضى أمتهم، ولا ما حفظه تراثها من خير، بأننا نتعصب لشريعتنا، وإنا لنبادر فنقول لهم إن التعصب لتراثنا الخالد خير من التعصب لمبادئ دخيلة علينا. وإننا نرى بعض الذين يكتبون فى القوانين الأوربية يتعصبون لها بأبلغ

مما يتعصب المتدين لدينه (ويتشددون في الأخذ بها بأكثر مما يتشدد صاحب الحق في التمسك بحقه ويحسبون أنهم بذلك يحسنون صنعا) فإذا تعصبنا لشريعتنا وفقهنا (فهو تعصب منا يدفع تعصبا منهم) وقد عز نصيره، وضعفت في العمل صواته، على أننا - علم الله - ما تمسكنا بأن شريعتنا أمثل الشرائع، إلا لأننا رأينا القوانين الجاضرة، قد عجزت عن معالجة آفات المجتمع، والضرب على أيدي شذابه، وأن الأحكام التي تصدر تطبيقا لهذه القوانين يترتب على تنفيذها ضرر لا يقل عن النفع في الحكم، وسنبين ذلك في موضعه من كلامنا إن شاء الله تعالى، هذا وإنا نضرع إلى الله العلي القدير أن يوفقنا فيما نكتب، فإنه لولا توفيقه سبحانه ما استطعنا أن نقدم للناس ما قدمنا، سبحانه لا علم لنا إلا ما علمتنا. إنك أنت العليم الحكيم.

محمد أبو زهرة

المقدمة

العقوبة في ذاتها أذى:

١- يقول الماوردي في تعريف الجريمة: (إنها محظورات شرعية زجر الله عنها بحد أو تعزير) والحد أو التعزير هو العقوبة المقدرة شرعاً، والفرق بين الحد والتعزير، أن الحد عقوبة مقدرة بحكم النص الشرعي من كتاب أو سنة، ويدخل في هذا القصاص بكل ضروبه، لأن العقوبة في القصاص تكون مقدرة إلا فيما لا يمكن تقديره كبعض الجروح، وإن كان الإطلاق دائماً في الحدود على ما يكون حقاً لله تعالى، كحد الزنى والسرقة والحراقة وقطع الطريق، ونحو ذلك، وبعض الفقهاء يطلق كلمة الحد على كل عقوبة مقدرة، ويظهر القول أن الماوردي منهم.

٢- والعقوبة في ذاتها أذى ينزل بالجاني زجراً له، فهي من الناحية الذاتية ضرر في ظاهرها، فقتل رجل قاتل هو أذى له، ونقص من عدد الأمة. فإذا كان قد نقص عدد الأمة واحداً باعتدائه، فقد زبنا النقص واحداً آخر بالقود منه.

وهكذا نجد كل عقوبة هي في ذاتها أذى لمن وقع عليه العقاب، ولا يخلو ذلك من أذى للأمة في ذاتها، ولكن قانون المصلحة والمفسدة يحتم إنزال العقاب به، لأنه صار مصدر أذى للأمة أو لكل من يتصل به، فالقاتل أنزل أذى بالأمة كلها، ولو ترك من غير عقاب لاسترسل في قتل الأبرياء، ولم يجد من يكون على شاكلته من المفسدين من يزجرهم، ويمنعهم من الإقدام على ما أقدم عليه.

فهنا قضيتان توحيان العقاب:

أولهما - أن القاتل معتد على الأمة، بل على حق الحياة الذي أوجب الإسلام احترامه، وإذا قال سبحانه بعد أن ساق قصة قتل قابيل لأخيه هابيل: (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض، فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها، فكأنما أحيا الناس جميعاً)^(١) فهذا النص يعتبر الاعتداء على النفس اعتداء على حق الحياة، وهو قدر متساو عند الجميع، فمن اعتدى عليه، فقد اعتدى على الجميع.

(١) المائدة: ٣٢

والقضية الثانية أن الامتناع عن إنزال العقوبة بالجاني فيه تعريض الجميع للأذى، وإذا قال سبحانه في آخر النص، (ومن أحياءها) أى بالقصاص لها (فكأنما أحياء الناس جميعاً) وقال سبحانه في نص آخر: (ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب) ومثل الشرع فى هذه الحال كمثّل الطبيب يقطع بعض أعضاء الجسم ليسلم سائرته، ويقول فى ذلك عز الدين بن عبد السلام:

(ربما كانت أسباب المصالح مفسد، فيؤمر بها أو تباح، لا لكونها مفسد، بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع الأيدي المتراكلة حفظاً للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح فى الجهاد، وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفسد، بل لكون المصلحة هى المقصود من شرعها كقطع يد السارق، وقاطع الطريق، وقتل الجناة، ورجم الزناة وجلدهم وتعذيبهم، وكذلك التعزيرات كلها مفسد أوجبها الشرع لتحقيق ما رتب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من قبيل المجاز بتسمية السبب باسم المسبب)^(١) أى أن العقوبات سميت مصالح لا لذاتها، ولكن باعتبار ما يترتب عليها من مصلحة وهى المسبب.

٣- فالعقوبة أذى شرع لدفع المفسد، ودفع الفساد فى ذاته مصلحة، بل إن دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة، ويقول فى ذلك العز أيضاً: (الأطباء يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ولا يباليون بفوات أدناهما، وإن الطب كالشرع وضع لجلب مصلحة السلامة والعافية، ولدرء مفسد المعاطب والأسقام، ولدرء ما أمكن ندره من ذلك، ولجلب ما أمكن جلبه من ذلك).

وإنه بتفاوت أنواع الأذى التى تحدث من الجريمة تتفاوت العقوبات فى الإسلام. فبمقدار الجريمة تكون العقوبة، فالقصاص أساس العقوبات فى الفقه الإسلامى، فمن قتل يقتل، ومن فحاً عيناً تفحاً عينه، ومن ضرب يضرب... وهكذا، فمقادير العقوبات مشتقة من مقادير الجرائم فى الفقه الإسلامى.

ولكن يلاحظ أنه عند تقدير الجريمة لابد من اعتبار أمور ثلاثة:

أولها - مقدار الأذى الذى ينزل بالمجنى عليه.

(١) القواعد الكبرى ص ١٢ ج ١.

وثانيها - مقدار الترويع والإفزاع العام الذى تحدثه الجريمة.

وثالثها - مقدار ما فيها من هتك لحمى الفضيلة الإسلامية، ومقدار الزجر والردع فى العقوبة، فإن الزجر العام وأثر العقوبة فى ردع المعتدين لكيلا يقع أحد فى مثلها - غرض من أغراض الشارع، وأعظم أهدافه، فالسرقة عقوبتها لا تكون بالمساواة بين ذات المال المسروق والعقوبة، لأن الجناية ليست فى ذات المال وتقدر بمقداره، وإلا لم يكن بينها وبين النصب أو الغش فرق، وهى تختلف عنهما فى كل الشرائع قديمها وحديثها، فعقوبة السرقة أغلظ فى كل الشرائع من عقوبة النصب والاحتيال، والسبب فى ذلك هو الترويع الذى تحدثه جريمة السرقة، لأنها عادة تحدث فى غفلة من الناس، وأكثرها يحدث ليل، حيث يأمن الناس فى مساكنهم وأسرابهم، وحيث يطمئنون فى مأواهم، فإن سرقة فى حى تفزع الحى كله، فيقيمون الحراس ويحكمون المغالط، ويقلقون فى منامهم.

٤- وإننا لو رجعنا إلى أحكام المحاكم فى عقوبة السرقة لوجدناها تعظم كلما كان الاعتقاد من غير نظر إلى مقدار المسروق، فقد يحكم على معتاد السرقة بعشر سنين فى سرقة حقيقية نقود، قد يكون ما فيها قروشاً لا تغنى أخذها، ولا تنقص من مال المسروق إلا قليلاً؛ وذلك لأنها لاحظت الترويع الذى يحدثه السارقون، وتقدر العقوبة بمقدار هذه الجريمة وبمقدار اعتياد السارق، لا بمقدار المال المسروق.

ولعل أقسى عقوبة ثابتة بالنص القطعى فى الشريعة جريمة قطع الطريق، وهى التى تسمى جريمة الحرابة، وقد جاء النص القرآنى بها فقد قال تعالى: (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزي فى الدنيا، ولهم فى الآخرة عذاب عظيم * إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم، فاعلموا أن الله غفور رحيم)^(١).

ولاشك أن تلك الغلظة فى العقوبة تتكافأ مع الغلظة فى الجريمة. لا من حيث مقدار الفعل الذى وقع منهم، بل من حيث الفساد الذى أوجبه، والذعر الذى أذاعه، والاضطراب الذى استولى على نفوس الناس، فإن أولئك يتفقون فيخرجون متعاونين على الإثم والعُدوان

ويقطعون طريق السابلة، فلا يمر مال إلا أخذوه، ومن قاومهم قتلوه، ويضعفون هيبة الحكم، وتكون شئون الناس فوضى، لا ضابط ولا نظام، بل اضطراب وفساد، فلا عدل يقام، والظلم يعم، والشر يستشري، فكان لابد من ردع قاس يتناسب مع هذا الجرم الكبير.

وإنه في بعض البلاد الأمريكية تتكون العصابات التي تقطع الطرق، وتكون لها قوة مسلحة بأحدث الأسلحة، وتغير على المصارف والخزائن، والشرطة لا قبل لها بمقاومتها، حتى صارت هذه العصابات تتفاخر بفاراتها؛ كما كان يتفاخر الشطار في عصور الجاهلية، وكما كان يتفاخر قراصنة البحار الذين كانوا ينهبون ما يجنون من سفن تجارات.

فهل إذا تجردت الدولة لهذه العصابات، وأنزلت بها عقوبة القرآن، أيكون منها ذلك الشر المستطير، وتستمر تلك الجرائم الخطيرة، في البلاد التي تسكنها هذه العصابات.

هـ - ولذلك قرر الفقهاء أن العقوبات التي تكون حماية للمجتمع وحق الفرد فيها مندغم في حق الله تعالى، وليس قائماً بذاته - لا ينظر فيها إلى مقادير الأفعال، إنما ينظر فيها إلى مقدار انتهاكها لحرمان الله تعالى التي تحمي الفضيلة وتدفع الرذيلة، ولذلك كان العقاب على السرقة القليلة بمقدار العقوبة على سرقة المال الكبير، فمن سرق عشرة تقطع يده ما دام ينطبق عليه النص القرآني والحديث النبوي، وهو في ذلك كمن سرق عشرات الألوف، ومن شرب قدراً قليلاً من الخمر، تكون عقوبته كمن شرب قدراً كبيراً، ومن زنى بأمة ليست حرة تكون عقوبته كمن زنى بحرة، وإن كانت عقوبة الأمة أقل من عقوبة الحرة، ولا فرق في ذلك بين الزنى بذات نسب، والزنى بغيرها، ومن قذف امرأة محصنة بالزنى، فإن عقوبته محدودة، وهي ثمانون جلدة، لا فرق في ذلك بين أن تكون التي رميت بالزنى نسيية، أو غير نسيية ولا بين أن تكون فقيرة أو غنية. وكذلك الأمر في القاذف، لا يفرق فيه بين كبير وصغير، بل إن القذف من الكبير أعظم أثراً، وأدنى إلى التصديق، وقد يقتدى به من يونه فتكون إذاعته الفاحشة أشد، وأوسع نطاقاً، ولقد عاقب الإمام عمر رضي الله عنه ثلاثة من الصحابة، لأنهم رموا رجلاً بالزنى.

أما الجرائم التي تكون حقاً للعبيد، أو يكون لله حق فيها، ولكنه ليس بغالب، فإن العقوبة تكون بمقدار الجريمة تماماً، بحيث يكون التساوي بين ما وقع بالمجنى عليه وحده،

وما ينزل بالجاني من عقاب، وإذا تعذر التساوى، فإن القصاص ينتقل من العقوبة البدنية إلى العقوبة غير البدنية، وإن كان للإمام أن يوجد عقوبة تعزيرية. لملاحظة حق الله تعالى.

بيد أن جمهور الفقهاء اتباعاً لجمهور الصحابة بالنسبة لجريمة القتل وعقوبة القصاص، قد قرروا أنه إذا اشترك جماعة في قتل واحد قتلوا به، وقد قرر ذلك الإمام عمر -رضي الله عنه- ونفذه في قتل قاتل بصلعاء اليمن، وقال: لو تمألاً عليه أهل صنعاء لقتلتهم به. ذلك لأنه رأى أن في ذلك مصلحة الناس، ولأن من لم يباشر بنفسه فقد باشر بمن سلطه، فهو يعد قاتلاً، والقتل جزاء مَنْ قتل، لأنه لو لم يعاقب المشترك في الجريمة لاتخذ الناس الاجتماع من اثنين أو أكثر ذريعة للقتل، والفرار من القصاص، فإن مريد القتل إذا خاف أن يقتص منه أشرك معه غيره، وبذلك يفران معا من القصاص العادل، فكان لابد من عقاب صارم بالقصاص صيانة للأنفس، وسدا لذريعة الاعتداء.

العقوبة رحمة:

٦ - وإذا كانت العقوبات بكل صورها أذى لمن ينزل به، فهي في آثارها رحمة بالمجتمع، ولسنا نريد من الرحمة تلك الشفقة التي تتبع من الانفعال النفسي، بل نريد من الرحمة العامة بالناس أجمعين التي لا تفرق بين قبيل وقبيل، ولا جنس وجنس.

وهي الرحمة التي نزلت من أجلها الشرائع السماوية، وحاول ابن الأرض أن يحققها، فتقاصرت همته دون ذلك. لأن أعلق الأرض وما توارثه من نيران الحقد والحسد بين الناس والطوائف، تسيطر على سن القوانين، وإن سلمت النفوس من أحقادها الفردية لا تسلم من أحقاد الجماعات بعضها من بعض، وهكذا. أما شرائع السماء فإنها تنزل من عند رب البرية تنزل من الرحمن الذي وسعت رحمته كل شيء.

إن الله تعالى يقول لنبيه الكريم: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)^(١) وليس من الرحمة الرفق بالأشرار، فلا رفق بالأشرار الذين ينقضون بناء المجتمع باعتدائهم، والذين يسخرون قواهم البدنية والعقلية للاعتداء في علاقاتهم بين الناس، فينقضون عليهم إن وجدوا فرصة للانقضاض، ويخاتلونهم، ويكيون لهم بالخديعة والغش، إن وجدوا غفلة استغلوها، وإن وجدوا طريقاً للابتزاز سلوكه.

(١) الأنبياء: ١٠٧

٧ - إن الرفق بهؤلاء هو عين القسوة في مؤداه، وإن كان ظاهره العطف في صورته، ولذلك قرر النبي ﷺ فيما قرر من قوانين الرحمة أن من لا يرحم الناس لا يرحمه الشرع، فقال عليه الصلاة والسلام: (من لا يرحم لا يرحم).

ذلك لأن رحمة الإسلام بالكافة، ولقد أكثر عليه الصلاة والسلام من الدعوة إلى الرحمة. فقال عليه الصلاة والسلام: (ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء) وقال ﷺ: (لا تنزع الرحمة إلا من شقي) فلما أكثر عليه الصلاة والسلام من ذكرها سأل بعض صحابته. فقالوا: يا رسول الله قد أكثر من ذكر الرحمة، وإنا نرحم أبناءنا وأزواجنا، فقال عليه الصلاة والسلام ما هذا أريد (إنما أريد الرحمة بالكافة)، وبذلك ميز عليه الصلاة والسلام بين الرحمة والانفعال النفسى. فقال: إن الرحمة هي التي تعم، وهي استجابة لحكم العقل، ولحكم الشرع، وليست استجابة لحكم العاطفة المجردة.

نعم إن العاطفة الكريمة الشريفة التي تتبع، فترقأ جروح المجروحين أمر مطلوب في الشريعة الإسلامية، ولكن بشرط ألا تؤدي إلى تعويق الرحمة العامة التي تفرض العقوبة العادلة، ولذلك يقول سبحانه وتعالى: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر)^(١).

وبهذا يتبين أن الرأفة بالجنة تتنافى مع الإيمان بالله واليوم الآخر، مع أن الله تعالى وصف المؤمنين بأنهم رحماء بينهم، فدل هذا على أنه ليس من الرحمة في شيء الرفق بالجاني.

العقل ورحمة:

٨ - إذا كانت الرحمة الإسلامية هي التي جاءت بها الرسالة المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام، بل جاءت بها النبوة الأولى - فلا شك أن إقامة العدل تدخل في عموم هذه الرحمة، وإن الرسالات الإلهية قد جاءت لإقامة القسط بين الناس، وإقامة العلاقات الإنسانية على أساسين:

(١) التور: ٢

أولهما - المودة الواصلة التي يعد قطعها قطعاً لما أمر الله به أن يوصل، وأنه ينبعث منها الرفق في المعاملات والتسامح، والدفع بالتى هي أحسن، وهذه تكون قانوناً عاماً إذا لم يترتب عليها الفساد أو نصرة الباطل، كعقد المودة مع الذين يجادلون الله ورسوله في شرائعهم وأحكامهم، ومن يقيمون حرباً على الرسول، وعلى النظام الذى يقيم، وقد قال تعالى فى هؤلاء (لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يأتون من حاد الله ورسوله، ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم، أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه)^(١).

والأساس الثانى الذى تقوم عليه النبوات هو العدل والقسط المستقيم لذا يقول سبحانه فى كتابه الكريم: (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس، ويعلم الله من ينصره ورسوله بالغيب إن الله قوى عزيز)^(٢).

وإن هذا النص يدل على أمرين:

أولهما أن الحديد ذا البأس الشديد يجب أن يكون مع الميزان والقسط والعدالة: لأن العقاب سبيل لتحقيق العدالة ومنع الفساد فى الأرض قال تعالى: (ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض، ولكن الله ذو فضل على العالمين).

والأمر الثانى: أن العدالة هى أساس النبوات. فإن كانت الرحمة أمراً مشروعاً مطلوباً، فلا بد أن تكون متلاقية مع العدل. لأن الرحمة هى الوصف العام لكل ما جاء به النبوات. وبذلك تكون الرحمة ملازمة للعدل، فلا يكون عدل إلا ومعه الرحمة العامة. ولا يمكن أن يطوى الظلم أى معنى من معانى الرحمة.

وإذا كانت شريعة الإسلام شريعة الرحمة. كما قال تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فإن أخص ما تتسم به شريعته هو العدل مع العبد، ومع الولي على سواء. فقد قال تعالى فى وصف الإسلام. (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى. وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون)^(٣).

واقصد قال العلماء: إن هذه الآية أجمع أية لمعانى الإسلام ولذا تلاها النبى ﷺ على أولاد أكنث بن صيفى عندما جاءوا إليه يسألونه عن الإسلام لأن هذه الآية هى الجامعة لمعانيه، المبينة لراميه.

(٣) النحل : ٩٠

(٢) الحديد : ٢٥

(١) المجادلة : ٢٢

لا رحمة فم ظلم:

٩ - جرى على أقلام بعض كبار رجال القانون تلك الكلمة: (العدل فوق القانون، والرحمة فوق العدل).

والقضية الأولى بلا شك سليمة لا ريب فيها، لأن القانون ما جاء إلا لخدمة العدالة، ولم تكن العدالة في خدمة القانون، ولذلك يجب على القاضي الناقد البصير أن يطوع نصوص القانون لمعنى العدالة فيما يعرض عليه من أقضية، فإذا تعصت ولم تطاوعه حكم بمقتضى النص، ونبه إلى ما فيه من ظلم، ليكون ذلك سبيلا لإصلاح القانون، وليبرىء ذمته أمام الله، ويحمل إثم الظلم ووزره على من وضع القانون.

ولكن القضية الثانية، وهى أن الرحمة فوق العدل، لانقرها ولا نرضاها، لأنها تقرر أن الظلم فيه رحمة، إذ ماذا بعد العدل إلا الظلم، والظالم لا يمكن أن يكون رحيمًا، والظلم في كل صوره لا يكون رحمة بالكافة أبداً، إلا أن يمكن المجنى عليه من الظالم، ثم يعفو هو من بعد، وليس ذلك إلا إقامة للعدل، وترك الأمر للمجنى عليه، إن شاء أن يعفو عفا كريماً، وإن شاء أن يقتص اقتص غير ظالم. وإن معنى الرحمة بالظالم من غير ذلك التمكين إقرار لظلم الضعيف وضياع لحقه وإشاعة للفساد فى الأرض، وإن أبا بكر الصديق كان أرحم الناس عندما قال رضى الله عنه: (القوى فيكم ضعيف حتى أخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوى حتى أخذ الحق له). فتلك هى الرحمة الحقيقية.

وكان عمر بن الخطاب أرحم الناس عندما قال. (لأخذن بصماخ القوى حتى يأخذ الضعيف الحق منه).

فالرحمة الحق هى التى لا تطوى فى ثناياها ظلما، والتسامح الحق هو الذى يكون عن قدرة، ولا يقيم ظلما، أو يطوى باطلا، لقد كان خلق النبى ﷺ التسامح والرحمة والعدل، فهو متسامح عادل رفيق، وهى أوصاف متلاقية غير متنافرة على النحو الذى أشرنا إليه، ولقد وصفت أخلاقه زوجه أم المؤمنين عائشة -رضى الله عنها وعن أبيها- فقالت: (ما ضرب رسول الله بيده خادما ولا امرأة ولا دابة ولا شيئا قط إلا أن يجاهد فى سبيل الله، ولا انتقم من شيء قط إلا أن تنتهك حرمة الله، فإذا انتهكت حرمة الله لم يقم لغضبه شيء حتى ينتقم لله).

هذه أخلاق الرحماء، يتسامحون في حقوق أنفسهم التي لا يترتب على التسامح فيها نصرة للظلم أو إقامة للباطل، وهدم للحق، أما إذا وصل الأمر إلى حق الكافة، أو نصر الظلم، فعندئذ يقومون ناصرين للعدل والحق وإن ذلك يفسر لنا قول النبي ﷺ: (أنا نبي الرحمة وأنا نبي الملاحمة) والملاحمة هي الالتحام في القتال لدفع الفساد في الأرض، فالملاحمة والرحمة متلاقيتان في قلوب الأنبياء كما تتلاقيان في قلب كل حاكم عادل..

الرحمة العامة والخاصة:

١٠- لسنا نقصد بالرحمة العامة التحرر من الرحمة الخاصة، فإن الإحساس بضعف الضعيف وألم المتألم، وهو الرحمة الخاصة، ضروري لكل حاكم عادل رحيم بالناس، إذ الإحساس بالأم الناس يجعله قريباً منهم، يستطيع علاج أمورهم في عطف وشفقة ورفق، ويقول النبي ﷺ (اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به، ومن ولي من أمر أمتي شيئاً فشق عليهم فاشقق عليه) ولا يمكن أن يكون الرفق ودفع المشقة إلا من قلب رجل عمر بالرحمة الخاصة أو بالرأفة أو بالشفقة.

ولقد جاء إلى عمر رجل قد اعتزم أن يوليه بعض ولاياته، فرأى عمر يقبل بعض ولده فقال الرجل: أو تقبل ولدك يا أمير المؤمنين؟ فقال الفاروق الرحيم (وأنت ألا تقبل ولدك؟) قال: لا.. فقال الحاكم العادل الرحيم: (أذهب فإنني لا أوليك، من لا يرحم ولده لا يرحم رعيته).

فالرحمة الخاصة التي هي انبعاث نحو الضعفاء والأقربين لا تكون إلا في قلب رحيم، ولا يتولى أمور الناس إلا ذو قلب رحيم وعقل مدرك، وإيمان بالحق صادق، وهو بعقله يوفق بين الرحمة العامة التي تستوجب العدالة وتدعو إليها، وبين الشفقة الخاصة التي بها يحس بإحساس المتألمين، وإذا تعارضت العاطفة الخاصة مع العدالة التي أوجبها الرحمة العامة غلب الحاكم العادل العدالة.

وإن عمر بن الخطاب كان رحيماً بولده كما رأيت، ولكن ذلك لم يمنعه من إقامة الحد عليه، حتى تلت نفس ولده من جراء ذلك، وكان رضى الله عنه إذا أمر الناس أمراً دعا ولده وسائر آل الخطاب، وقال لهم: (لقد عزمت اليوم أمراً ودعوت الناس إليه والله لا أوتى بمخالف منكم إلا ضاعفت له العقاب).

العقوبات فم الحيانة السماوية:

١١ - إن العقوبة فى الإسلام. كما هى فى الشرائع السماوية تتجه إلى العدالة وحماية الفضيلة والأخلاق. وإنما فى اتجاهها إلى العدالة تتجه إلى أن تكون العقوبة متساوية مع الجريمة وأثارها. وقد قلنا من قبل أنه فى الجرائم الواقعة على الأحاد والتي لا تكون العقوبة فيها لحق الله تعالى، بل لحق الفضيلة والمجتمع - تكون العقوبة معادلة فى القدر للجريمة الواقعة على المجنى عليه.

ولقد جاءت التوراة بعقوبة القصاص التى كان فيها التماثل بين الجريمة والعقوبة، فقد قال تعالى مشيراً إلى ما جاء فى التوراة (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن، والجروح قصاص، فمن تصدق به فهو كفارة له. ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون * وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم، مصدقاً لما بين يديه من التوراة، وأتينا الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين)^(١).

وبهذا النص نتبين أن الأساس فى الجرائم الواقعة على الأحاد أو حق الأحاد فيها أكثر من حق المجتمع يكون القصاص هو الأساس فيها، وهو المساواة بين الجريمة وعقوبتها. ومع ذلك دعا الدين إلى التسامح إبقاء على المودة الواصلة، ولكن بعد أن يمكن الشرع الولى من العقاب، ويعطيه سيف العدل ليضرب به.

وإن التمكين من القصاص هو الرحمة كما نوهنا من قبل. وكما نبين ذلك فى موضعه من بحثنا. فى ثانياً بيان العقوبات - إن شاء الله تعالى -.

وإن العقوبات التى تكون لحماية الفضيلة لا ينظر فيها إلى مقدار الجريمة بالنسبة للمجنى عليه، إنما ينظر فيها إلى مقدار أثار الجريمة فى المجتمع، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل بالنسبة للحدود.

والفضيلة التى عمل الإسلام على حمايتها هى الفضيلة الخلقية التى تنظم السلوك الإنسانى العام من غير نظر إلى إرضاء الناس، أو ملاءمتها لأغراضهم إذا كانت فاسدة. فلا تخضع للأوضاع، ولا لأعراف الناس، ولكن تحكم عليها بالخير أو الشر.

(١) المائة : ٤٥

وهنا نجد علو الإسلام في نظره إلى الجريمة والعقاب عن الشرائع الوضعية، ذلك لأن العقوبات التي تشتمل عليها القوانين الحاضرة، ليست مشتقة من الفضيلة المجردة، أو العدالة الحقيقية، بل هي مشتقة من أوضاع الناس وأعرافهم. والحكومات تضع القوانين لحماية نفسها أولا، ثم لحماية الأوضاع الاجتماعية أيًا كانت عادلة أو غير عادلة، فاضلة أو غير فاضلة.

لقد كانت إرادة الملوك في الماضي وبعض الحاضر هي القوانين، وما كانوا يشرعون إلا ما يكون في مصلحتهم ابتداءً وتوسعة رقعة ملكهم، والإعداد للحروب التي تمكنهم من هذه التوسعة، وكان الناس يألّفون ذلك عندما كانوا يعبدون ملوكهم، ثم عند ما أنزلوهم من مرتبة العبادة إلى مرتبة التقديس، ثم كانوا يظنون أن نواتهم مقدسة، وأنهم من طينة غير طينة الناس، ولذلك نجد في القوانين النظامية حتى الحديثة منها أن ذات الملك مصونة لا تمس، وأحاطها المطبقون للقوانين بهالات من التقديس أو الإجلال جعلتهم فوق المسؤولية. وفوق الناس أجمعين.

وفي البلاد التي زالت عنها الملكية المستبدة، وتحولت إلى جمهورية، أو إلى ملكية مقيدة، يملك الملك فيها ولا يحكم - نجد العرف سواء أكان خيرا أم كان شرا له أثره في التقنين. ولم يذهب تقديس الأشخاص الذين حلوا منها محل الملوك فصار التقديس لكبير لا ترد له كلمة، أو قائد يسيطر بقوة السلاح، وهكذا نرى الملكية قد زالت في بعض هذه البلاد أشكالها وإن لم تزل في كثير من الأحيان معانيها. وانظر إلى الحكومات التي ظهرت في أوروبا قبل الحرب الأخيرة على أنقاض الحكم الملكي. فإنك تجد أشخاصا سمو باسم الزعماء فتغير الاسم ولم يتغير المعنى.

أما شريعة الله تعالى فإنها لا تتجه إلى الأعراف تحميها، بل تتجه إليها لتصلحها، وتقومها أو تهذبها، وليس فيها ملك يحميه الملك إن ارتكب ظلما، أو من تحميه الأوضاع إن ارتكب إثما، بل الجميع أمام الله تعالى سواء، لأنه هو الحاكم فيها وهو خير الحاكمين، وهو القاهر فوق كل عباده، فلا عزة إلا إذا كانت منه سبحانه، ولا فاضل ولا مفضل عند ارتكاب الآثام، إنما الفضل في التحلى بالفضائل والأخلاق ومقدار الأخذ بها.

وإن الحكم الإسلامى يقيد الراعى والرعية على سواء. ويطبق عليهما بقدر متساو فلا يقلت من حكمه الأقوياء. ويخضع له الضعفاء.

ولقد صاح محمد بن عبد الله ورسول الله بهذه الحقيقة عند تدخل أشراف قريش ليمنعوا إقامة حد على شريفة سرقت، فقال (إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف قطعوه، وأيم الله، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها).

وبهذا تتحقق المساواة فى شريعة الديان، ولا يمكن أن تتحقق فى شريعة الإنسان، إن الناس جميعاً خلق الله، لا فرق بين ملك وسوقة، ولا بين أبيض وأسود، ولا بين متحضر وغير متحضر، الجميع أمام الشرع سواء.

لقد كان الرومان فى الماضى يجعلون للقواد شرفاً على الرعية ليس لغيرهم، وكانوا يجعلون لأعضاء مجلس الشيوخ مزايا فى القانون ليست لغيرهم، وقد توارث الناس الآن عنهم ذلك، إن لم يكن بحكم النصوص فبحكم العمل، وبحكم ما يحاط به القواد من هالات التقديس التى لا تنقل عما كان للملوك.

ثم هذه أمريكا وأوربا، أتسوى بين رعاياها مع اختلاف الألوان أو الأجناس؟ ذلك أن القانون مشتق من الأوضاع القائمة، لا من عدالة السماء المجردة التى تسوى بين خلق الله، وترحمهم بالقوانين العادلة.

العقوبة فى الإسلام والضمير الإنسانى

١٢- إن الشريعة الإسلامية تتصل قوانينها بقانون السلوك الإنسانى العام، فأحكامها تتفق مع قانون الأخلاق، والفضيلة، وهى تعاقب على ما يرتكب من الرذائل، بيد أن عقابها قسمان: عقاب دنيوى، وعقاب أخروى، فما يمكن أن يجرى عليه الإنبات من الأعمال الظاهرة من غير تجسس، ولا تكشف للأسرار المستورة بستر الله سبحانه وتعالى يعاقب عليه الشرع فى الدنيا، وما لا يمكن أن تجرى فيه البيانات، وأيس ظاهراً مكشوفاً ؛ ولا بيناً معروفاً، يكون العقاب عليه أمام الله سبحانه وتعالى يوم القيامة، فمرتكب الخطيئة

مأخوذ بما ارتكب لا محالة: إن أدركه الإثبات أخذ من نواصيه أمام القضاء فى الدنيا وحوكم على ما ارتكب ثم أمره إلى الله يوم القيامة، وإن لم يؤخذ بجريمته فى الدنيا، إما لأنها غير قابلة للإثبات، أو لأن المجرم استطاع النجاة من العقاب. ولم يكن ثمة إثبات فيما يمكن فيه الإثبات، فإن العقاب لاحق به فى الآخرة بلا ريب.

ومن هذا الجانب اتصلت الشريعة بالضمير الإنسانى، وكانت أحكامها متجاوبة مع الوجدان القوى. وإن اتصال الحكم الدنيوى بالضمير الدينى يجعل المؤمن يحس بأنه فى رقابة مستمرة، وأنه إن خفى عن أعين الناس لا يخفى على الله من عمله خافية. إنه سبحانه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور.

وإن اتصال القوانين بالضمير له مزايا جلية، فهو يجعل الأفراد فى وقاية نفسية من الجرائم، فيمنع وقوع الجريمة، لخشيته من الله سبحانه وتعالى، وإحساسه أن الله مطلع على ما يفعل، وأن عليه أن يخشى الله تعالى أكثر من خشية الناس، وأن الضمير الدينى يجعل المسلم مطمئنا راضيا بقضاء الله وقدره: يستقبل الأمور برضا واطمئنان، وإن لم يكن فيها كل ما يشتهي ويهوى، وبذلك لا يكون منه حقد على أحد، وإن الذين يرتكبون الجرائم ثم يقعون غالبا بسبب حقدهم على غيرهم من المجتمع، فيندفعون فى إيذاء الناس، وليست كثرة الجرائم إلا أمانة واضحة دالة على انقطاع صلة التراحم بين الناس، وقد سمي العرب فى القديم الطائفة التى تخرج على الجماعة وتتولى قطع الطريق، والسرقه والنهب - بالشذاب، وتلك تسمية حكيمة فيها إشارة إلى معنى انقطاع تلك الطائفة الآثمة عن الناس ومشاعرهم.

وإنه إذا تربى الضمير الدينى قويت الألفة، وذهب الحقد الذى يدفع إلى الإجرام، وذهب الحسد فلا يحسد أحد الناس على ما آتاهم من فضله، لأنه يعلم أن الله هو الرزاق ذو القوة المتين، وأن الصابرين لهم جزاؤهم، وأن هناك يوما يأتى فيه الصابرون أجورهم بغير حساب، وفى ذلك عزاء روحى يقلع من النفس كل جراثيم الاعتداء.

وإذا لم يمنع الضمير الجريمة من الوقوع بأن لم تكن فيه قوة المنع، فإنها يسهل الإثبات، وإذا كانت الجرائم لا تقع إلا فى كنف الظلام مستترة غير ظاهرة، فإن الضمير الدينى قد يدفع إلى الاعتراف، وانظر إلى تلك القصة التى رويت عن على رضى الله عنه.

فإنه روى أن رجلا وجد في خربة بيده سكين متلطخة بالدم وبين يديه رجل يتشطح في دمه فسأله على فقال: أنا قتلته، فقال على اذهبوا به فاقتلوه، فلما ذهب به جاء رجل مسرعا، فقال ياقوم: لا تعجلوا به، ردوه إلى على، فردوه. فقال: يا أمير المؤمنين، ما هذا صاحبه، أنا قتلته، فقال على للأول: ما حملك على أن قلت أنا قتلته، ولم تقتله؟ قال: يا أمير المؤمنين، وما أستطيع أن أفعل وقد وقف العسس على الرجل يتشطح في دمه، وأنا واقف، وفي يدي سكين، وفيها أثر الدم، وقد أخذت في خربة، فخفت ألا يقبل، فاعترفت بما لم أصنع، واحتسبت نفسي عند الله، فقال: بنسما صنعت، فكيف كان حديثك؟ قال: إني رجل قصاب خرجت إلى حانوتي في الفلس، فذبحت بقرة وسلختها، فبينما أنا أسلخها والسكين في يدي أخذني البول. فأتيت خربة كانت، فدخلتها، فقضيت حاجتي، وعدت أريد حانوتي. فإذا أنا بهذا المقتول يتشطح في دمه، فراعني أمره، فوقفت أنظر والسكين في يدي، فلم أشعر إلا بأصحابك قد وقفوا على، فأخونني. فقال الناس: هذا قتل هذا. ماله قاتل سواه، فأيقنت أنك لا تترك قولهم لقولي، فاعترفت بما لم أجه.

فقال على للمتهم الثاني: فأنت كيف كانت قصتك؟ فقال أغواني: إبليس، فقتلت الرجل طمعا في ماله، ثم سمعت حس العسس، فخرجت من الخربة، واستقبلت هذا القصاب على الحال التي وصف، فاستترت منه ببعض الخربة، حتى أتى العسس فأخنوه، وأتوك به، فأمرت بقتله، وعلمت أني سأبوء بدمه أيضا، فاعترفت بالحق.

فقال أمير المؤمنين على لابنه الحسن: ما الحكم في هذا؟

قال يا أمير المؤمنين: إن كان قد قتل نفسا فقد، أحيا نفسا، وقد قال تعالى: (ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا) فخلّى على عنهما ودفع دية المقتول من بيت المال^(١).

(١) الطرق الحكمية لابن القيم، وتقف هنا وقفة للضمير قصيرة نلاحظ فيها أمرين: أحدهما: أن الإمام عليا عوض أولياء القتيل من بيت المال. فلم يحمل عائلته الدية. ولعله ثبت له أنه كان هو وعائلته فقراء والديات التي تجب على الفقراء تكون من بيت المال - الأمر الثاني - أنه لم ينكر في القصة أنه أنزل عقابا بالجاني. وهذا لا يدل على أنه ترك تعزيره. وتستبعد أن إمام الهدى عليا يترك ذلك العمل الإجرامي من غير تعزير وإن كانت التوبة قد بدت من عباراته فهو إن كان قد خط عملا صالحا بجريمته. لا يحوها ولكنه يخففها. اللهم إلا أن يقال إن تقديم رقبته دليل قاطع على توبة ظهرت نفسه من رجس الجريمة، فلا حاجة إلى التعزير، وفوق هذا لم يوجد حد للقصاص ولا للسرقة.

ولقد بلغت قوة الضمير الذى يسهل إثبات الجريمة أن الرجل كان يأخذ ولده ليقيم عليه الحد إذا قام سببه. فقد روى البخارى ومسلم أن رجلين اختصما إلى النبى ﷺ. فقال أحدهما اقض بيننا يا رسول الله بكتاب الله، فقال صاحبه: نعم يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله وأذن لى، فقال الرسول عليه الصلاة والسلام قل: فقال ابنى كان عسيفا فى أهل هذا - أى أجيلا - فزنى بامرأته فافتديت بمائة شاة، وأن رجالا أخبرونى أن على ابنى جلد مائة وتغريب عام، فقال عليه الصلاة والسلام، والذى نفسى بيده لأقضين بينكما بكتاب الله: (المائة والخادم رد عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام).

ذلك سلطان الضمير، يجعل القاتل يقدم رقبته، والأب يقدم فلذة كبده، وما ذاك إلا أن الأثيم يحس بسلطان الله سبحانه وتعالى، لأن القانون الذى يطبق هو قانونه، وهو أمره ونهييه. (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم)^(١).

وأن هناك فائدة ثالثة لسلطان الضمير، إذا كانت الأحكام التى تطبق ذات صلة بشريعة الله العليم الخبير، ذلك بأن الذى يكون عنده بقية من الدين يعتريه الندم عند إنزال العقوبة به، لأنها عقوبة الرب التى حلت به جزاء ما اقترف، وإذا كان الندم، فإن احتمال التوبة يكون قريبا، إذ أنه أول طريقها، ذلك أن إيمانه باليوم الآخر، وأنه سيجازى عما يفعل من خير أو شر مع أن عقاب الدنيا يدفعه إلى الإذعان، ثم الرضا بما عاقبه به الله، ثم الندم، ثم كمال التوبة.

وإن الملاحظ فى تطبيقات القوانين البشرية أن المجرم إذا أقلت من العقاب ازداد ضراوة، وإن عوقب بالسجن أمدا طالا أو قصرا، فإنه يخرج منه، وقد اشتد أذاه، واستباح أموال الناس وكرامتهم ودماهم، لأنه فى السجن تنهار آدميته فينهار معها ضميره، إذ لادين يردع ولا خلق يمنع، ولا إلف يقرب، ولا ضمير يهذب.

ولذلك يكثر الإجرام بمقدار ابتعاد القوانين عن الدين، وبمقدار بعد القلوب عن الإيمان، وقد استبحر العمران، واتسعت الحضارة، وتعددت معها ضروب الإجرام واتسعت معها أبوابه، ذلك لأن النفوس قد انحرفت، فكبرت العقول، وضعفت القلوب، وكبرت أدوات الشر بمقدار كبر العقول، واستمكنت من الناس بمقدار ضعف القلوب.

(١) الأحزاب: ٣٦

عقوبات الشريعة في ضوء التجربة:

إن الشريعة طبقت في عصر الرسول وعصر الراشدين، وعصر الحكام العادلين، وإن التجربة تعطينا صورة اجتماعية مبينة لمقدار التفاوت بين شريعة الرحمن وشرائع الإنسان، وإن نظرة واحدة بين حال جماعة تطبيق الشريعة ومقدار الأمن في ربوعها، وحال مدينة من مدن أوربا التي تموج بالناس، وقد تقطعوا أوزاعا وهم لا يؤمنون بقانون، لأنه من صنع البشر - ترىنا مقدار أثر الإيمان في القلوب والأفعال، فإن هذه النظرة ترىنا أن الإجماع يسير مع الحضارة سيرا مطردا، فحيثما اتسع العمران كثرت فنون الإجماع، بخلاف الجماعات التي تطبق شريعة القرآن فإنه كلما اتسع العمران مع بقاء الإيمان غضا قويا - ازدادت القلوب تهنييا. فقل مع ذلك الإجماع، فالحضارة الإسلامية في عصر النبي ﷺ وعصر الراشدين كانت تسير سيرا عكسيا، كلما اتسعت الحضارة قل الإجماع.

ولقد ضعف وازع القانون بسبب أنه مأخوذ مما تواضع عليه الناس، حتى لقد وجدنا من العلماء - بل العامة - من يثور عليه، ويحسب أنه من اتفاق الأقوياء على الضعفاء، أو من تحكم بعض الطبقات في سائرهما. ولئن تحررت النفوس بسبب الديمقراطية الظاهرة لتجدن بقايا الاستبداد أو تحكم بعض الطبقات في القوانين، إن لم يكن في نصوصها ففي تطبيقها.

واقد وجدنا تلك الثورة على القوانين والتوهين من شأنها يجري على أقلام كتاب القصص، وبعض الكتاب الأحرار مما يشجع الأثمين، ويجريء المجرمين، ويمنع التوبة، ويجعل من ينزل بهم العقوبة لا يألون الناس.

وإن الإسلام يدعو إلى التوبة ويحرض الأثمين عليها، حتى أنه يروى أن النبي ﷺ قال: إن السارق إن تاب سبقت يده إلى الجنة، وإن لم يتب سبقت به إلى النار.

وإن النبي ﷺ دعا إلى عدم تعيير المجرم، حتى لا يكون بعيدا عن الناس، وقد سمع بعض الناس يعيرون من أقام عليه الحد يقولون له: أخزأك الله، فقال عليه الصلاة والسلام: لا تعينوا عليه الشيطان.

نظريية الحقوبة فى الفقه الإسلامى

١٤ - إننا فى هذا الجزء من بحثنا سنتعرض للأصول التى قام عليها العقاب الدنىوى فى الفقه الإسلامى، أما العقاب الأخرى فالأمر فىه إلى الله تعالى، وهو العليم الحكيم، وأنه إذا كان ذلك العقاب الأخرى أساس الصلاح فى الدنيا والآخرة، فإنه لا ينفذه قاض ممن يخطئون ويصيبون، وإنما ينفذه علام الغيوب، وهو خير الفاصلين، فنحن نتعرض لقضاء الدنيا الذى تجرى فيه أحكامها على بينات وأيمان، تحتل الصدق راجحاً، وتحتل الكذب مرجوحاً.

(أ) وإننا فى هذا نبين كيف حارب الإسلام الجريمة ابتداءً، والباعث على العقاب إن وقعت، وما يجرى فيه العقاب الدنىوى، وما يترك الأمر فىه إلى العقاب الأخرى.

(ب) ويشمل ذلك بيان عموم العقاب لكل من يرتكب ما يوجب، والتشديد فى عقوبة الأحرار الأقوياء، والتخفيف فى عقوبة الضعفاء، وبيان العقاب يكون مقصوراً على المجرم لا يتعداه إلى غيره.

(ج) ويشمل هذا الجزء أيضاً متى يكون العقاب غليظاً، ومداه ومدى التسامح فيه، ومتى تكون العقوبة قصاصاً من الجانى، ومتى تكون تأديباً له، وزجراً عاماً لا يلاحظ فيه مقدار الجريمة، وإنما يلاحظ فيه نوعها.

(د) ويبين فيه أيضاً الشبهات التى تدرأ العقوبات القاسية ومعانى الشبهة، وأثارها بالنسبة للجريمة والعقاب معاً، وأنواع الشبهات من حيث قوتها وضعفها، ثم ما يترتب على سقوط العقاب المعين بسببها.

ويبين فى هذا البحث العقوبات المنصوص عليها، والعقوبات التى لم يجرى نص من نصوص الكتاب والسنة بها، وهى التى تسمى العقوبات التعزيرية، ومن الذى يتولاها، وما القيود التى تقيد بها، وبيان أنه لم يكن الأمر فيها فرطاً.

ثم نبين الأعذار المسقطه لبعض العقوبات أو لكها، كما نبين أن القصد إلى الجريمة من حيث هو شرط العقاب البدنى، ولا يشترط سبق الإصرار.

الشريعة تعمل على منع الجريمة

١٥- تعمل الشريعة على منع الجريمة بثلاث طرق كلها يؤدي إلى ذلك.

أولها: التهذيب النفسى، فإن تربية الضمير هى الأساس الأول فى منع وقوع الجريمة، وإن العبادات الإسلامية كلها لتربية الضمير وتهذيب النفس، وتربية روح الائتلاف فى قلب المؤمن، والائتلاف هو الذى يكون درع الفضائل الاجتماعية كلها، الواقى لها من غارات الرذيلة فى النفس، فإن إحساس الشخص بأنه من الجماعة يعيش فى ظلها وحمايتها، وأنها منه وهو منها، يمنع التفكير فى الجريمة، أو يمنع الإصرار على التفكير فيها إن خطر خاطرها، وإن لج به خاطر يمنعه أى عائق يعوقه.

ولقد هذب الإسلام النفس بالعبادات التى قررها، فالصلاة عمود الدين، إذا أدت على وجهها فى أوقاتها جلت صدأ القلوب، وأذهبت أحقادها، ففى أول اليوم يقابل ربه فى مناجاة خاشعة، فتتبرق قلبه، حتى إذا علاه الصداً قليلاً كانت صلاة الظهر قد وجبت، وهكذا حتى يبيت على مناجاة ربه كما ابتداءً، ولكان الصلاة من الطهارة النفسية إن أدت كاملة قال الله تعالى: (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)^(١).

والصوم له ما للصلاة من السمو والطهارة، والاتجاه إلى الله تعالى، لذا قال فيه النبى عن ربه: (كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لى، وأنا أجزى به) فهو إذا أدى على وجهه مع فهم معناه كان وقاية من الجرائم، ولذا قال ﷺ (الصوم جنة) وقال تعالى فى شريعته: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون * أياما معنودات).

والزكاة تعاون اجتماعى، فيها مداواة النفوس الشاذة الشاردة بالعناية بها، أو سد حاجاتها، وإشعارها بحنو المجتمع عليها.

والحج تهذيب روحى، وتآليف إنسانى عام، وتخليص للعبد من المفرقات بين الأجناس والألوان والأقاليم، بحيث يكون الجميع بلباس واحد فى ضيافة الله تعالى.

وثانيها: تكوين رأى عام فاضل، لا يظهر فيه الشر، ويكون فيه الخير بينا واضحا معلنا، ولذلك دعت الشريعة إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، واعتبر الإسلام البرىء

(١) العنكبوت: ٤٥

مستنولاً عن السقيم، إن رأى فيه اعوجاجاً، وكان قادراً على تقويمه فعليه أن يفعل، وأن يقومه بلسانه وهدايته ودعوته إلى الخير من هدير عنف ولا غلظة، بل يدعوه بالتى هى أحسن، كما قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن)^(١).

١٦ - ولم تكتف الشريعة بذلك التكليف العام الذى يقوم به كل واحد من المجتمع إن رأى سوءاً يستطيع إنزاله، بل أوجبت أن يكون من الأمة من ينصب للهداية وتقويم المعوج، كما قال تعالى (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون)^(٢) فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تهذيب عام، وفيه تعاون على البر والتقوى، ودفع الإثم والعدوان، أو منع الجرائم من أن تقع، وهو يعمل على تأليف القلوب وتقريبها.

وإنه مما يكون رأياً عاماً فاضلاً خلق الحياء، فإنه يؤلف بين الناس ويجعل الشخص يحس بسلطان الرأى العام على نفسه، وأن الرذيلة التى تؤدى إلى ارتكاب الجريمة وتعودها - انطلاقاً من كل القيود الاجتماعية، والحياء إحساس قوى بالقيود النفسية التى تجعل للجماعة وما يرضيها مكاناً فى نفسه.

ولذلك حث الإسلام على خلق الحياء، ودعا إليه النبى ﷺ وأكثر من الدعوة، فقد قال عليه الصلاة والسلام مبيناً أن الحياء هو القيد الخلقى الاجتماعى (إن مما توارثه الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فافعل ما شئت) ولقد قال عليه الصلاة والسلام (الحياء خير كله) واعتبر النبى الحياء خلق الإسلام الذى يتميز به، ولذا قال ﷺ: (لكل دين خلق، وخلق الإسلام الحياء).

ولا شك أننا إذا عالجت النفوس التى أصابتها آفة الجريمة ببث روح الحياء فيها نكون قد قربنا بينها وبين الناس، وجعلناها قريبة مما يألّفون، فلا يكون منها ما تنكره الجماعة، وبالتالي لا يكون منها إجرام إن لم تذهب من النفس نوازعه، فإنه ثقل وقائعه.

ولعل ما نراه فى السجون من هتك حجب الحياء فى نفس المسجونين من الأسباب التى تدفع إلى الجريمة، أو على أن تفقد الفضيلة قوة من قواها الفعالة التى تبني فى النفس قواعدها، وتعطيها حصانة دافعة.

(٢) آل عمران : ١٠٤

(١) النمل : ١٢٥

ولكى يكون الرأى العام طاهرا نقيًا لا تظهر فيه الأحداث التى تقضى بها العيون، والمآثم التى تحرج النفوس منع الإسلام من إعلان الجريمة، وعد الجريمة المعلنة جريمتين، جريمة الفعل، وجريمة الإعلان، ولذا يقول النبى ﷺ: (أيها الناس من ارتكب شيئا من هذه القانورات، فاستتر فهو فى ستر الله، ومن أبدى صفحته أقمنا عليه الحد) وقال عليه الصلاة والسلام: (إن من أبعد الناس منازل عن الله يوم القيامة المجاهرين ؟ قيل: ومن هم يارسول الله ؟ قال ذلك الذى يعمل عملا بالليل، وقد ستره الله عليه، فيصبح يقول فعلت كذا وكذا، يكشف ستر الله).

إن ستر الجرائم من شأنه أن يجعل الإثم ينزوى فلا يظهر، وقد يكون ذلك سبيلا لتربية ضميره وتهذيب نفسه، فإن خشيته الإعلان تجعل نزعات الشر يضعف صوتها شيئا فشيئا، وربما تكون النهاية هى التوبة والإنابة إلى الله تعالى، وإن الإعلان يجعل بقايا الضمير تنهار شيئا فشيئا، حتى تكون الاستباحة المطلقة، وخلع ربة الفضيلة.

وإن الذين يعلنون الجرائم يدعون إليها، ويحرضون عليها بإعلانهم، وقد عدهم الله مشيعين للفاحشة، ولذا قال سبحانه (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والآخرة)^(١).

١٧ - والأمر الثالث الذى تتخذه الشريعة ذريعة لمنع الجريمة هو العقاب على ما يقع منها، فإن العقاب ردع للجانى، وزجر لغيره، ومنع لتكرار الوقوع، وذلك ببيان وخامة نتائجه بالحس والعيان، لا بالفرض والتقدير، ولذا كانت العقوبة أمرا لا بد منه لتطهير المجتمع من أوضاره، واستئصال جرائمه، أو تخفيف ويلاتها، ولكن بشرط أن يكون العقاب غير مفسد هو بنفسه، فمن العقاب كالحبس الآن ما يكون إيذاء للمجرم، ولكنه يجعل أسباب الجريمة تفوح جنورها فى نفسه، وإذا كان هذا يفيد فى الزجر العام فهو يقتل طائفة كان يمكن أن تكون قوة عاملة، إذ تدخل السجن، وقد مرض عنصر من عناصرها، فيعم الداء كل أجزائها. وإن الشريعة الإسلامية قد اتجهت إلى العقاب الذى يردع الجانى ويحذر غيره، مبقية على نفسه من أن يصيبها دهن الشر فى القلب. فيمزقها كما يمزق الدرن رثة المسلول.

ولننته من هذه المقدمات لتنتج إلى عناصر البحث، وأولها الغاية من العقاب.

الخاية من العقاب

١٨ - الغاية من العقاب فى الفقه الإسلامى - أمران، أحدهما: حماية الفضيلة وحماية المجتمع من أن تتحكم الرذيلة فيه، والثانى: المنفعة العامة أو المصلحة، وما من حكم فى الإسلام إلا كان فيه مصلحة الناس، ولذا يقول سبحانه وتعالى (قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور، وهدى ورحمة للمؤمنين)^(١) وقال النبى ﷺ، (لا ضرر ولا ضرار) وإن النصوص القرآنية الكثيرة تدل على أن الفساد ممنوع بحكم الشرع، وأشد ما يرمى به المشركون والمنافقون أنهم مفسدون، وليسوا مصلحين كما قال تعالى فى وصف المنافقين: (ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون)^(٢) وقد وصف الله المؤمنين بأنهم (لا يربون علوا فى الأرض ولا فسادا)^(٣). وقد قال تعالى فى وصف الحاكم الظالم: (وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها، ويهلك الحرث والنسل، والله لا يحب الفساد)^(٤).

وفى الحقيقة أن الفضيلة والمصلحة وإن كانتا فى ظاهرهما عنصرين مختلفين من حيث الدلول - هما متلازمان، فالفضيلة تترتب عليها المصلحة الإنسانية العامة، وهى فى ذاتها أعلى المصالح وأسماءها، فلا مصلحة فى الرذيلة، ولا فضيلة إلا ومعها مصلحة، فهما وإن كانتا متغايرتين فى المفهوم، متلازمتان فى الواقع، فلا توجد إحداهما، إلا ومعها الأخرى، بل إن كثيرين من علماء الأخلاق يعتبرون مقياس الفضيلة أو الخير هو المصلحة الحقيقية غير المنبعثة من الهوى، ولذلك فضل بيان قد نعرض له.

١٩ - ونحن نقرر أن فقهاء الشريعة قد قرروا بالإجماع أن الشريعة جاءت لحماية المصالح الإنسانية الحقيقية المقررة الثابتة، ولكن ما هذه المصالح التى جاءت الشريعة لحمايتها، واعتبرت الاعتداء عليها جريمة توجب العقاب، أو بعبارة أدق جاءت العقوبات المختلفة لحمايتها، إما بنص قرآنى، أو حديث نبوى، أو تقدير ولى الأمر العادل الذى يستمد من القرآن والسنة سلطانه، وينفذ أحكامهما. وما لا نص فيه منهما يقيس الحكم على ضوء ما جاء فيهما من نصوص.

إن الشريعة إذ تقرر أن أحكام العقاب أساسها المنفعة العامة تتفق إلى حد كبير مع أقرب المذاهب الخلقية إلى الصواب، فالمنفعة كما قرر الفيلسوف الإنجليزى بنتام يجب أن تكون أساسا للقوانين الوضعية.

(١) يونس : ٧٥ (٢) البقرة : ١٢

(٣) القصص : ٨٣ (٤) البقرة : ٢٠٥

وإن كل ما وضعه القرآن والسنة من عقاب، إنما كان لأجل مصالح العباد، وما كان من تحليل وتحريم إنما كان لمصالح العباد، وما يخالف ما جاء في الشريعة مما يزعم بعض الناس أن فيه مصلحة، إنما نشأ من انحرافات نفسية، أو منافع قليلة، كمنافع الخمر والميسر. وإثمهما أكبر من هذا النفع، كما قال تعالى: (يسألوك عن الخمر والميسر، قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما)^(١).

وما لا نص فيه من قرآن أو سنة يجب على ولي الأمر عند تقرير عقوبة عليه أن يجعل أساسها المصلحة المقررة التي تعد مخالفتها والاعتداء عليها فسادا يجب أن يدفع.

٢٠ - وإن الذين رأوا أن القوانين تبني على أساس المصلحة أو المنفعة من المفكرين حرروا معنى المنفعة الثابتة تحريرا علميا دقيقا، كما فعل بنتام وجون استوارت ميل.

ولذلك يجب أن تحرر معنى المصلحة في الإسلام ليتبين المقياس الدقيق الذي يقوم عليه التعزير عند ما لا يكون ثمة نص من قرآن أو سنة، وليتحرر معنى الجريمة والعقوبة عليها تحريرا لا يكون فيه إيهام، لأنه إذا كانت المصلحة هي المطلوبة بالعقاب، كان من الواجب تعرفها إذا لم يكن نص، وأنه إن كان النص، يجب علينا أن نذعن له ونخضع، ولا نكون ممن قال الله تعالى فيهم: (وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون)^(٢) وإذا كانت المصلحة لم يرد بها نص نظرنا فيما قرره فقهاء المسلمين لها من عقوبات، ومقدار الجسدي في علاجهم غير مقيدين بهذا العلاج، على أننا نتقيد بالمعنى الأساسي في العقوبات وهو المساواة بين العقوبة والجريمة من حيث نوات الفعل، أو من حيث آثاره على ما بينا من قبل، وعلى ما سنبين من بعد، ونتقيد أيضا بأن تكون العقوبة من جنس الجريمة ما أمكن ذلك.

ولا نتقيد عند تتبعنا لأقوال الفقهاء فيما قرروه من أحكام لم يرد بها نص بواقعة المصلحة الجزئية التي رأوها مصلحة في زمانهم، فإن المصالح الجزئية قد تتغير عند تغير الزمان والمكان، فإن الواقعة المعينة قد يكون فيها اعتداء على مصلحة في حال وفي عصر، ولا تكون كذلك في عصر آخر، وقد يكون العقاب مجديا دافعا للفساد في عصر، وغير دافع له في وقت آخر. وهذا في غير النصوص كما أشرنا.

اختفاء وجه المصلحة أحيانا:

٢١ - وقد يختفى وجه المصلحة على بعض الأنظار، فيظن أن الأمر تعبدى فلا يدرك ما فيه، أو يظن أن المصلحة فى غيره فلا يذعن لحكم الشرع، ويتمرد عليه، أو يؤوله بغير تأويله، ويفسره بغير تفسيره، فيقيد مطلقه من غير دليل ولا برهان، مع أن القاعدة ألا يقيد نص من القرآن أو السنة إلا بنص آخر أقوى منه دلالة، أو بحكم العقل إذا كان مخالفا مخالفة قاطعة لحكم العقل، بحيث لا يمكن التوفيق بينهما مطلقا إلا بتقيد النص.

والسبب فى اختفاء وجه المصلحة على هؤلاء، أحد أمور ثلاثة:

أولها: تحكم الهوى فى نفوس بعض الأشخاص، حتى لا يستطيع التفرقة بين هواه، وبين المصلحة فى ذاتها، والذين يسيطر عليهم هواهم قزم بور، ولكن قد يكون لهم سلطان فى توجيه رأى الفكرى، والسيطرة عليه فى كثير من الأحيان، وبذلك يضلون من غير علم، ويضلون غيرهم.

وثانى هذه الأمور: أن ينظر المفكر إلى حال وقتية قد سيطرت عليها نظرية مالية أو اجتماعية معينة، والتخلص لا يكون سهلا، لأنه قد يحدث اضطرابات فى نظرهم، فيكون التفكير من وراء ذلك التأثير الزمنى، كأولئك الذين يستبجحون الفائدة، ويزعمون أن فيها المصلحة المطلقة، والحقيقة أنه لا مصلحة فيها، بل فيها الضلال والضياع والأزمات. وأنه من الواجب عند النظر فى المصلحة أن ينظر إلى مصلحة أكبر عدد، وأكبر وقت من الزمان. ولو نظروا ذلك النظر لتبين لهم أن ما يظنون فيه مصلحة ليس فيه إلا الضرر الفاحش الذى يخرّب البيوت.

وثالث هذه الأمور: هو التقليد الأعمى لأمم تبجح بعض المنكرات التى أنكرها الإسلام، وهؤلاء يتوهمون أن ما تبيحه هذه الأمم هو المصلحة، وأن التحريم فيه كل المضرة، كتحريم الطلاق وتعدد الزوجات، فقد ترتب عليه انحلال الأسرة عندهم، ولا يرضى مسلم يدرك معنى الأسرة أن تتول الأسرة الإسلامية إلى ما آلت إليه الأسرة الأوربية.

وإن أولئك الذين أضلهم التقليد، ورضوا لأنفسهم ألا يعملوا تفكيرهم إذ دهمهم السيل الطامى من الفساد الأوربى - يستبجحون كل ما يستبجحه الأوربى. ويدعون أنه المصلحة،

ولنضرب لذلك مثلاً بالخمير. وأن تحريمها واضح المصلحة عند كل ذى عقل سليم، حتى أن بعض العرب فى الجاهلية حرمها من غير علم بالدين، فقد قدمت إليه، فردها قائلاً: لا أريد أن آخذ ضلالى بيدى. ولكنها غاشية من الضلال الفكرى أصابت أولئك القلة من المسلمين إذ ارتضوا ذلك الرهق الفكرى وظنوه حرية، وما هو الا الضلال.

تعليـل النـصوص الـديـنية بالمـصلحة:

٢٢ - أثبت الاستقراء أن كل ما جاء به الشرع الإسلامى من أحكام منصوص عليها هو لمصلحة الناس. فما من أمر أمر به الشرع وتتبعته نتائج وأثاره بعقل سليم من الآفات الفكرية التى نوهنا عنها آنفاً إلا وجدت فيه المصلحة واضحة نيرة هادية، وما من أمر وجدت الشارع الإسلامى ينهى عنه إلا رأيت المضره فيه بارزة، إن اتجهت إلى الفحص والدرس بعقل مجرد من الهوى، ومن التقليد الأعمى.

وقد أجمع علماء المسلمين على ذلك، ولكن اختلفوا من حيث جواز التعليـل بالمصلحة، بحيث يحكم على أمر ثبتت فيه مصلحة بأنه حلال، وعلى أمر آخر ثبتت مضرته بأنه جبرام، وذلك إذا لم يكن نص مجيز أو مانع، فإنه لا تتصور مضره فى أمر حكم الشارع بأنه حلال بالنص. ولا تتصور منفعة فى أمر نص الشارع على أنه حرام.

فإنه قد أنكرت طائفة جواز تعليـل الأحكام مع اعترافها بأن شرع الله جاء للمصلحة ولكن يقتصر على النص لا يتجاوزه، وهؤلاء هم نفاة الرأى، أى الاجتهاد فيما وراء النصوص بالرأى أيا كان وجهه، وعلى رأسهم داود الظاهرى، المنشئ الأول لمذهب أهل الظاهر، وابن حزم الأندلسى المنشئ الثانى لهذا المذهب.

والطائفة الثانية: أجازت تعليـل النصوص، ولكن على أساس تعرف وجه المصلحة فى نص معين بالذات، وقياس المصلحة فى الأمر الذى لا نص فيه على هذا النص، باعتبار أن وجه المصلحة أو ما يدل عليها من أمارات تشترك بين الأصل الذى جاء به النص والفرع الذى لم يعرف نصه، وهؤلاء هم الفقهاء الذين لا يحكمون إلا بالقياس على النصوص، ولا يتجهون فى الرأى إلى تعرف المقاصد العامة والأخذ بها من غير تقييد بمصلحة معينة ورد بها النص، ويقاس على ما اشتملت عليه من مصلحة غيره، وعلى رأس هؤلاء المقيدىن الإمام الشافعى، ووسع فى تعريف وجه المصلحة أبو حنيفة ففتح الباب قليلا.

والطائفة الثالثة: رأت تعليل النصوص بالمصلحة التي تكون من جنس المصالح التي أقرها الشارع من غير قصر التعليل على تعرف وجه المصلحة في نص معين. فهذا ينظر إلى المصالح التي جاء بها الإسلام واعتبرها في كثير من الأحكام، ويعتبرونها جنساً عاماً للمصالح المقررة، وإذا وجدوا مصلحة تدخل في هذا الجنس وإن لم يشهد لها نص معين بالذات فإنها تعتبر مصلحة إسلامية يجب الأخذ بها، وبناء الأحكام التي لم يرد فيها نص عليها، والأمثلة عليها كثيرة في كتب أصول الفقه فارجع إليها إن أردت الاستفاضة. وعلى رأس هؤلاء الفقهاء المصلحين الإمام مالك رضى الله عنه، ونهج قريباً منه الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه - ووضح ذلك النظر تمام التوضيح الإمام تقي الدين ابن تيمية في رسالة القياس في الفقه الإسلامي.

وإنه يقارب المذهب المالكي في هذا - المذهبان الشيعيان: المذهب الزيدي، والمذهب الإمامي، فالزيدى يأخذ بالمصلحة على المنهاج المالكي ويأخذ بحكم العقل إذا لم يكن دليل في الحكم سواء، وحكم العقل في جملة أخذ بالمصلحة، والمذهب الإمامي ينفي القياس ولا يعتبره، ولكنه يقول: إن العقل هو الذى يحكم إذا لم يكن نص، ولا شك أن حكم العقل سيكون هو حكم المصلحة، وإن كان قد وصل إليها من نافذة أخرى، إذ أن الأولين نفذوا إليها من جهة مقاصد الشارع عامة، وأحصوا الكثير منها في قواعد ثابتة مقررة، واتبعوا فيما لانص فيه ما هو من جنسها، والإماميون اتجهوا إلى العقل، والعقل السليم لا يقر مضرّة، ولا يمنع مصلحة ثابتة، والعقل السليم لا يجد مصلحة في موضع تخالف فيه المصالح التي قررها القرآن والسنة النبوية.

٢٣ - هذا ويجب التنبيه إلى أمرين:

أحدهما: أن إجماع الفقهاء منعقد على أن النصوص لا يصح أن تخالف باسم المصلحة، وقد تخصص النصوص، ولكن بأمر يقره الشارع الإسلامى، فلا تخصص النصوص بهوى، ولا تخالف باسم المصلحة، لأن مخالفة النصوص باسم المصلحة فيها تمرد على حكم الشرع، وفيها ما يفيد أن النصوص فيها ما لا مصلحة فيه، وهذا يخالف قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)^(١).

الأمر الثانى: أن الفقهاء يقررون أن النصوص الدينية مشتملة على المصالح الإنسانية، ولكنهم يقولون أن هذه المصالح علامة للحكم. وليست باعثة عليه، ولا مؤثرة فيه

(١) الأنبياء: ١٠٧

بالإيجاد، لأن الحكم الشرعى هو حكم الله تعالى، وحكم الله تعالى لا يكون بتأثير سواء أكان ذلك المؤثر هو مصلحة العباد أم كان غيرها، فهو خالق العباد، وخالق مصالح العباد، (لايسأل عما يفعل، وهم يستلون)^(١).

وإن هذا النظر يقرر أن مقاصد الشريعة وحكمها التى يدركها الناس هى المصلحة، والنصوص تنتهى إلى ذلك، ولكن لا يسمح أن تسمى بواعث، ودوافع إلى الأحكام، لأن أفعال الله تعالى لا تغل، كذلك أحكامه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

المصلحة التى يحميها الإسلام بالحجاب

إن المصلحة المعتبرة التى تعد واجبة لحماية الإسلام هى المصلحة الحقيقية وليست الهوى، وقد تكون هذه المصلحة ذاتية، بحيث لا يتخلف الحكم فيها بطلبها ووجوب الحماية لها فى كل الأحوال، وقد تكون المصلحة إضافية، بحيث يكون الأمر مصلحة فى وقت دون وقت وفى زمان دون زمان، ولناس دون ناس، وذلك يكون فى المباحات التى تثبت إباحتها بالإباحة الأصلية، كبعض الأطعمة، فإن تناولها قد يكون مضره فى وقت فلا تكون مصلحة، وإن الدواء قد يكون نافعا عند وجود الداء، وقد يكون مضعفا، فيكون حراما فى غير أوقات الداء.

وإن المصلحة المعتبرة سواء أكانت ذاتية أم كانت إضافية هى المصلحة الحقيقية، والمصالح التى حماها الإسلام بتقرير العقاب عند الاعتداء عليها قد أثبت الاستقراء أنها ترجع إلى أصول خمسة هى: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.

وذلك لأن الدنيا التى يعيش فيها الإنسان تقوم على هذه المصالح ولا تتوافر معانى الحياة الإنسانية الكريمة إلا إذا توافرت هذه الأمور، وهى من تكريم الله تعالى. إذ قال سبحانه وتعالى: (واقدر كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا)^(٢).

فهذا التكريم يقتضى الأمور الخمسة، والمحافظة عليها، ومنع أى اعتداء يمتد إليها بتقرير العقاب الصارم ينزل بمن يقع منه هذا الاعتداء:

(١) الأنبياء : ٢٣
٣٢
(٢) الإسراء : ٧٤

(أ) حماية الدين من تكريم الإنسان. لأن التدين خاصة الإنسان من سائر الحيوان، فلا بد من أن يسلم له اعتقاده، ولا بد من أن تتوافر له حرية الاعتقاد، وقد قرر الإسلام هذه الحرية، فقد قال تعالى: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي)^(١) واعتبر الفتنة في الدين أشد من القتل، فقد قال تعالى: (والفتنة أشد من القتل)^(٢).

(ب) والمحافظة على النفس هي المحافظة على حق الحياة الكريمة، ويدخل في عمومها المحافظة على كل أجزاء الجسم، كما يدخل فيها الأمور المعنوية كالمحافظة على الكرامة، والابتعاد عن مواطن الإهانة، والحرية ومنع الاعتداء على أي أمر يتعلق بها، ومن ذلك حرية العمل، وحرية الفكر، وحرية الإقامة، وغير ذلك مما تعد الحرية فيه من مقومات الحياة الإنسانية الحرة التي تزاوِل نشاطها في دائرة المجتمع الفاضل. من غير اعتداء على أحد.

(ج) والمحافظة على العقل هي المحافظة عليه من أن تتأله أفة تجعل صاحب — على المجتمع، ومصدر شر وأذى فيه، وأنها تثمر ثمرات كثيرة منها هذه الثمرات الثلاث وهي:

أولاً: أن يكون كل عضو من أعضاء المجتمع سليماً يمدّه بعناصر الخير، فإن كل إنسان يعيش في المجتمع جزء من بنائه، ويغذيه بكل عناصر القوة، فعقل كل إنسان ليس ملكاً خالصاً له، فإذا حصل خلل كانت ثغرة يتخلل فيها الفساد، وتذهب بها قواه، فكان من حق المجتمع الفاضل أن يعمل على سلامة العقول التي هي أساس الإنتاج.

ثانياً: أن من يفسد عقله يكون شراً على الجماعة فوق أنه يكون عبئاً عليها تغذيه وتطعمه، فكان من حق الشرع الإسلامي على العقول دفعا للآثام ومنعاً من الشرور ووقاية للعقول، والوقاية تكون باتخاذ أسباب الحماية للعقول، وأن الشرائع تعمل على الوقاية، كما تعمل على العلاج.

من أجل ذلك عاقبت الشريعة الإسلامية شارب الخمر. وعاقبت القوانين الحاضرة مع الشريعة من يتناول الحشيش، فكلاهما شر وبيل على الأخلاق، ونقص للقوى العاملة.

والإسلام كان منطقياً لأنه عاقب على النوعين، لأن كليهما يشترك في علة الحكم، وهو إضعاف العقول.

(د) والمحافظة على النسل — هي المحافظة على النوع الإنساني، بحيث يكون كل

(١) البقرة: ٢٥٦ (٢) البقرة: ١٩١

مولود يتربى بين أبويه، ويكون له كالىء يحميه، وإن ذلك اقتضى تنظيم الزواج واقتضى منع الاعتداء على الحياة الزوجية، واقتضى منع العلاقات غير الشرعية أياً كان نوعها، وعلى أى صفة كانت، بل اقتضى منع قذف البرينات والبراء بالزنى، فإن كل هذا اعتداء على الأمانة الإنسانية التى أودعها الله تعالى جسم المرأة والرجل ليكون منها التناسل والتوالد الذى يمنع فناء الجنس البشرى ويجعله يعيش عيشة هينة سهلة، فيكثر النسل ويقوى، ولا يكون ذلك إلا بالعلاقة الشرعية وحدها، ولا تكون إذا كان الذى يسود هو العلاقة غير الشرعية فإن الإنسان يكون كالحوان المتأبد الذى يعيش فى القيافى والقفار.

من أجل ذلك كانت عقوبة الزنى، وعقوبة القذف، وغيرهما من العقوبات التى وضعت لجرائم فيها اعتداء على النسل، بأى طريق من طرق الاعتداء قريبة أو بعيدة.

(هـ) والمحافظة على المال تكون بمنع الاعتداء عليه بالسرقه أو الغصب أو نحوهما، وبالععمل على تنميته ووضعه فى الأيدى التى تصونه وتحفظه وتقوم على رعايته والقيام بحقه، فالمال فى أيدي الأحاد قوة للأمة كلها، ولذا وجبت المحافظة عليه بتوزيعه بالقسطاس المستقيم، والمحافظة على إنتاج المنتجين، وتنمية الموارد العامة، ومنع أن يأكل الناس الأموال بينهم بالباطل، وقد وضعت الشريعة الأحكام المنظمة لذلك، والعقوبات الحامية لهذه الأحكام.

هذه الأمور الخمسة مقرونة فى كل الشرائع:

٢٦ - وإن هذه الأمور الخمسة هى التى جاءت للمحافظة عليها كل الشرائع وقامت العقوبات لحمايتها، ولقد قال حجة الإسلام الغزالي ما نصه:

(إن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق فى تحصيل مقاصدهم، ولكننا نعنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، وأنفسهم، وعقلهم، ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة. وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة، وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع فى رتبة الضرورات، فهى أقوى المراتب فى المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المصل. وعقوبة المبتدع الداعى لبدعته، فإن هذا يفوت على

الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص، إذ به يحفظ النفوس، وإيجاب حد الشرب، إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف وإيجاب حد الزنى. إذ به حفظ النسب والأنساب، وإيجاب زجر الغصاب والسراق، إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش لهم، وهم مضطرون إليها، وتحريم تفويت هذه الأمور الخمسة، والزجر عنها يستحيل ألا تشمل عليه ملة من الملل، وشرعية من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذا لم تختلف الشرائع فى تحريم الكفر والقتل والزنى والسرقه وشرب المسكر).

ونرى من هذا الكلام الذى ساقه حجة الإسلام أن هذه المصالح الخمسة التى يعد طلبها ضرورة إنسانية متفق عليها بين الناس، والمحافظة عليها بفرض عقوبات للاعتداء عليها يعد من الأمور البديهية التى لا تختلف فيها العقول، ولا تختلف فيها الأديان. وهى كأصول الأخلاق التى لا تختلف فيها الديانات، كالصدق والعدالة والعفة، وهذه تتفق العقول على أنها فضيلة، ومخالفتها رذيلة، وهذه الفضائل فى ذاتها ترجع إلى هذه الأصول الخمسة.

كليات المصالح وجزئياتها:

٢٧ - مراعاة هذه المصالح أمر مقرر، وحمايتها أمر ثبت طلبه فى الشريعة الإسلامية بدلالة قطعية فى الشرع. تضافرت النصوص عليها، وأصلها ضرورى لا يمكن بقاء الإنسان بوصفه حيا له كرامة الإنسان ومزاياه إلا بالمحافظة عليها.

بيد أنه عند تطبيق هذه الأصول الكلية فى الجزئيات المتفرقة نجد أن هذه المصالح بالنسبة لشخص معين، أو جماعة معينة قد يجرى فيها التعارض، فقد يكون ما هو مصلحة مؤكدة لبعض الأشخاص مضرمة مؤكدة لآخرين، بل قد تكون ثمة مصلحة مؤكدة لشخص معين فى بعض الأزمان هى ذاتها مضرمة مؤكدة لهذا الشخص فى زمن آخر، فبقاء الرجل يسير على قدمين اثنتين مصلحة مؤكدة، ولكن إذا أصابت إحدى رجليه أكلة فإن هذه المصلحة تتقلب مضرمة، ويكون من مصلحة الجسم كله إزالة تلك الرجل.

وإن مثل الذراع أو الرجل فى جسم الإنسان كمثل الواحد فى الجماعة، وأنه من المؤكد أن بقاء كل أعضائها مصلحة لها. وإذا فسد ذلك الواحد، وأصبحت سلامة المجتمع فى قطعه يكون من الواجب قطعه، وتكون المصلحة التى أوجبت بقاءه هى ذات المصلحة التى توجب قطعه.

وبهذا يتبين أنه تتنازع المصالح والمضار، ويكون الفعل الواحد نفعا . وأحيانا ضرا، وعند تنازع النفع والضرر يقدم العمل الذي يكون أكثر نفعا على غيره، والاعتبار يكون بمصلحه أكبر عدد، فإن الضرر الكثير يدفع بالضرر القليل، وإن دفع المضار مقدم على جلب المصالح، لأن دفع المضار ذاته فيه مصلحة السلامة.

مصالح الجماعة نسبية:

٢٨ - وبهذا يتبين أن مصالح الجماعة تكون نسبية إضافية، لا ذاتية حقيقية، وذلك عند النظر لكل فعل بمفرده، وإن كانت ذاتية قطعية في كلياتها، ولذلك يقرر الشاطبي في الموافقات أمرين:

أولهما: أن المضار والمنافع عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية، ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة لشخص دون شخص، أو وقت دون وقت، فالأكل والشرب مثلا منفعة للإنسان ظاهرة، ولكن عند وجود داعية الأكل وكون المتناول لذيفا طيبا لا كريها مرا، وكونه لا يولد ضرا عاجلا ولا أجلا، وكون جهة اكتسابه، لا يلحقه فيها ضرر عاجل ولا أجل، ولا يلحق غيره بسببه أيضا ضرر عاجل أو أجل، وهذه الأمور قلما تجتمع، فكثير من المنافع تكون ضرا على قوم آخرين، ولا منافع لهم أو تكون ضرا في وقت أو حال ولا تكون ضرا في وقت آخر، وهذا كله له أثر بين في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة، لا لنيل الشهوات، ولو كانت موضوعة لذلك، وتم يحصل ضرر من متابعة الأهواء إن اتبعت، ولكن ذلك لا يكون فيه دلالة على أن المصالح والمفاسد تتبع الأهواء.

ويذكر الشاطبي ثانيا : (أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف بحيث إذا نفذ غرض بعض الناس، وهو منتفع به، تضرر آخر لمخالفة غرضه، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع أن يكون وضع الشريعة على وفق الغرض والشهوة وإنما يثبت وضعها على وفق المصالح مطلقا، وافقت الأغراض أو خالفتها).

٢٩ - وإنما تنتهي من هذا الكلام إلى استنباط أمور أربعة منه:

أولها : أن المصالح المعتبرة وإن لم تكن دائما ذاتية أساسها النفع الذي يعود

إلى حماية الحقائق التي اتفقت العقول على ملاحظتها في الشرائع السماوية الوضعية، بل هي تعد من البدهيات.

ثانيها: أن المنافع إضافية، فقد تكون منافع قوم فيها ضرر بآخرين، وقد تكون منفعة عاجلة تدفع منفعة آجلة، ويجب عند تقدير الأمور من ناحية إباحتها ومن ناحية حظرها ملاحظة ما يقدمه الفعل من منافع، وما يترتب عليه من مضار، فشرب النواء في كثير من الأحيان فيه ضرر عاجل وهو من آلام المرارة التي ينوقها المريض، ولكنه فيه نفع آجل وهو السلامة، والجراحة في الجسم الإنساني فيها ألم عاجل، ولكنها في جملتها فيها نفع آجل، ولذلك كان النواء أمرا استدعته المصلحة، والجراحة مصلحة ظاهرة، وإن كانت مؤلمة، وهكذا، فالعبرة بأكبر قدر من المنافع، وأكثرها دواما، وأعمها شمولاً.

وبهذا يتبين أن المصالح حقائق ثابتة، وإن كانت فيما يتعلق بتحقيقها في جمع معين من الناس، وما يتصل بأمورهم وأحوالهم معان إضافية، فالمصلحة في ذاتها أمر محقق ثابت، ولكن كون هذا الأمر نافعا لهذا الشخص أو لهؤلاء يختلف باختلاف الأشخاص والأوضاع والأحوال، وباختلاف الأقاليم، فالثلج بلا شك نافع في البلاد الحارة وقت الصيف، وليس له هذا القدر من النفع في البلاد الباردة، ولا هذا القدر من النفع في البلاد الحارة وقت الشتاء.

ثالثها: أن المصلحة غير مرادفة للذة والشهوة، فإن الشهوات والأهواء أمور شخصية وقتية، وقد تكون انحرافاً، وقد تتعلق بأمور لا تنفع ولا تجدى، والهوى في أكثر الأحيان يدفع إلى الفساد، لأنه انحراف في الفكر، وانحراف في النفس، وهو يؤدي إلى الجرائم التي هي ضد المصالح وليس متلاقيا مع المصلحة فيما يتجه إليه، وأنه عندما تسود الأهواء تذهب المصالح، وعندما تتحكم الشهوات يكون الفساد.

رابعها: أن أغراض الناس وغايتهم ليست دائما متجهة إلى المصالح التي يحميها الإسلام، وإنما يحمي الإسلام من الأغراض والمنافع الشخصية ما يكون متفقا مع المصالح العامة التي يحميها الإسلام، ويحققها ويثبتها، وهذا هو الذي يرمى إليه الحديث الشريف الذي يقول: (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به) أي تكون مقاضته وغايته ورغباته تبعا لما يدعو إليه الإسلام من مصالح، ويعتبر الاعتداء عليها جريمة توجب العقاب.

٣٠ - وإن هذا المبدأ، وهو بطلان جعل الهوى حكما مرضى الحكومة، وبطلان اعتباره من قبل المصالح متفق مع ما يقرره بعض كتاب الغريبيين، وقد ذكره الفيلسوف الإنجليزي بنتام فى كتابه أصول الشرائع. فهو لا يعتبر النفور أو البغض أو المحبة أسبابا للحكم على الشيء بكونه ضارا أو نافعا، ويربط العقوبة بحماية الرغبات، ويعد العقاب المترتب على النفور المجرد ظلما، ويقول فى ذلك:

(وإننا لنعجب كل العجب من حال قوم سخفاء العقول يريدون أن يجعلوا من احساسهم قانونا للناس، ويدعون أنهم من الخطأ معصومون. لأن أصلهم الذى ركنوا إليه وسموه الوجدان ليس عقليا ؛ بل العقل يأباه كل الإباء.

والذى نراه أنه لا يصح مطلقا الاعتماد على الميل والنفور ؛ لأن المسترشد بهما مخطئ فى كثير من الأحوال، لأنه قد يكون مبطلا فى ميله أو نفوره، كما يقع ذلك من المتشددین، والمتعصبين لطائفة من الطوائف، لكون أعمالهم هذه لا أساس لها سوى الميل والنفور، وما التاريخ إلا حكاية ما وقع فى الأزمان الغابرة من المنازعات والمخاصمات التى لا أصل لها ولا فائدة، فمن الأمراء من كره قوما من رعيته، لكونهم يلفظون بعض كلمات لا تأثير لها فى الحقيقة، وما حملهم على ذلك سوى أخذهم بغير المذهب الذى يأخذ هو به، فهو كاثوليكي مثلا، وهم إنجيليون، أو محمديون، وكان يعد لهم النيران، ويرمى بهم فيها ؛ ثم يجعل يوم إعدامهم عيدا عاما... نعم إن النفور تارة يجتمع مع المنفعة، لكن لا يحسن جعله السبب فى العمل، وإن كان حسنا فى ذاته، كإقامة الدعوى على السارق أمام المحاكم، فإنها مما يستحق، لكن لا يصح أن يكون بناؤها على أن السارق مكروه تنفر منه النفس، فإن ذلك مما لا يحمد أثره، بل مما يعظم ضرره. إن جاء بخير مرة، وقد يجلب الشر مرارا، وإن أضمن الطرق لصحة الأعمال، وجعلها للخير دائما أن تبني على مراعاة المنفعة التى تحد السير، وهى معقد النظام، ولا خوف من المغالاة فى مراعاتها، لسهولة الوقوف على مقدارها، ويجب أن يكون كل من الميل والنفور خاضعا لها^(١).

وإن إبعاد العقوبات عن النفور والحب، وقيامها على المصلحة الحقيقية قد سبق الشاطبى بنتام فيه بقرون، بل إن النصوص القرآنية والأحاديث تؤيد إبعاد الهوى كسبب لتقرير العقاب، فهو أصل ثابت فى الإسلام.

(١) أصول الشرائع لبنتام ج١ ص ٢١ و ٢٢ و ٢٣ ترجمة فتحى زغلول.

وإن جعل الأساس فى العقوبات حماية النفع الحقيقى - هو الحكم السليم مع ملاحظة أن المؤاخذه على الفعل تكون على من هو أهل للمؤاخذه بمعنى أن تكون عقوبة الاعتداء بمقدار تحمل التبعة لمن وقع منه الاعتداء على ما سنبين فى شروط العقاب.

وبذلك تكون القوانين لحماية المصالح الاعتبارية فى المجتمع من غير أن يكون للهوى الشخصى أثر فى تقدير العقوبة، إنما يكون تقديرها بمقدار ما فوت على المجتمع من خير، وما أنزله بالمجنى عليه من ضرر، وبمقدار ما يتحمل الجانى من تبعه.

وإن هذا بلا ريب أساس سليم، لأن قوانين العقوبات سواء أكانت تستمد فى أصلها من السماء، أم كانت من وضع أهل الأرض يجب أن يكون المقصود بها تنظيم مصالح الناس وحمايتهم من الفساد.

٣١ - هذا أمر ثابت، وبناء الأخلاق الإنسانية قائم عليه، والقانون يجب أن يلاحظه، سواء أكان خاصا بالتعامل الإنسانى، أم كان لوضع زواج اجتماعية، فإن ذلك يتفق مع العقل السليم.

والمنفعة بالمعنى الإسلامى الذى ذكرنا تشمل المنافع المادية والمنافع المعنوية، كما بيئنا من قبل، وليس من المنافع الهوى أو الميل أو النفور، كما نوهنا من قبل. فإن هذه أمور غير منضبطة لا تدخل فى حدود مرسومة ولا ترسم طريقا واضحا.

ولكن وجدنا الذين يكتبون فى قانون العقوبات يرون أن النظر إلى المنفعة على أساس أنها أصل للأخلاق ولعلم العقاب دور من أدوار التفكير فى علم العقاب، وليس هو أعلى الأدوار ولا أوفاهما للغاية، بل يقولون إنه جاء بعد ذلك دور آخر هو اعتبار أصل العقاب هو العدالة فى ذاتها من غير نظر إلى منفعة قريبة أو بعيدة معنوية كانت أو مادية، وذلك هو ما قرره الفيلسوف (كانت) الألمانى باعتبار أن العدالة جزء من الواجب الذى أقام نظريته الخلقية عليه.

فقد قرر أن أساس الخير هو الواجب، وهذا الواجب يتضمن فى ذاته العدالة، والعدالة تتحقق بأن يفرض أى واحد من الناس أن عمله قانون سائر على كلهم يستجيزه الجميع، فإن ترتب على فعله خير الناس كان خيرا، وإن ترتب عليه فساد الناس كان شرا، وأساس التعامل هو هذا المبدأ، وأساس القوانين هو هذه العدالة، فليست المنفعة أساس العقاب، إنما مخالفة الواجب على هذا الوضع أساسه.

والقانون الجنائي بأجزئته يبنى على هذه فى نظر أولئك العلماء وهى العدالة، فما يبرز العقوبة ليس هو ما فيها من منفعة للمجتمع من حيث حمايته من الجرائم، وردع الجانى وجعله عبرة لغيره، وإنما العقوبة عمل تقضيه العدالة المجردة الخالية من كل اتجاه نفعى^(١).

وبهذا النظر يكون العقاب من قبيل الواجب الذى يحقق العدالة بين الناس، ويكون ارضاء للعدالة فى ذاتها.

٣٢ - وإن هذا النظر له مقامه فى الأخلاق بلا شك، ولكن تجريد العقوبات من معنى النفع بالنسبة للمجتمع تجريد اللازم من ملزومه، فإن البناء الاجتماعى يقوم على أساس تشابك المصالح وارتباط المنافع، وبهذه الخلطة الإنسانية قد ييغى بعض الخطاء على بعض، فكان من حماية هذه المصالح أن يكون القانون حامياً للمصالح الثابتة، ومنع الشطط، ومجاوزة الحد، والعقوبة تقوم بهذه الحماية إذا لم تكن فيها مجاوزة للحد، أى كانت عادلة، فتجريد العدالة عن معنى النفع تجريد اللازم عن ملزومه، والعقوبة بلا ريب فيها معنى العدالة، بالمساواة بين الجريمة والعقاب، ومقدار ما يتحمل الجانى من تبعات، وبذلك نستطيع أن نقرر أن العدالة والعقوبة التى لا شطط فيها معنيان متتابعان يتصل بعضهما ببعض بروابط فكرية لا تقبل القطع أو الانفصال.

. ولنا لا نجد أن المنفعة بالمعنى الإسلامى الذى قررناه، وما فيه من شمول للمعانى الروحية والعقلية والأسباب المادية لا يكون فى الأخذ بها طغيان على فكرة العدالة المجردة، بل إنها العدالة الممكنة التى تحقق دفع الفساد.

ولنا لهذا نقرر أن إقامة العقاب على أساس حماية المصالح الإنسانية المقررة هو المذهب العملى السليم، وهو الذى يتفق مع المبادئ المقررة فى الإسلام مع قيام العدالة ووضع حدود لمنع الإسراف فى العقاب، وتقييده بالمناسبة بين الجنائية والعقوبة التى تقرر لها.

وإن هذا المنهاج المستقيم، وهو اعتبار العقوبة من العدالة، وملاحظة النفع المترتب على العدالة هو الذى انتهى إليه الفكر الحديث، بعد أن قرره الفقه الإسلامى من قرون تجاوزت العشرة، فقد قال فقهاء القانون بعد استعراضهم لنظرية المنفعة كأساس للعقاب،

(١) الأحكام العامة فى قانون العقوبات للدكتور السعيد مصطفى السعيد ص ١٤

ونظرية العدالة: (إنه قد برز مذهب فلسفى جديد يمزج بين فكرة العدالة التى دعا إليها كانت، وفكرة المصلحة الاجتماعية التى نادى بها بنتام، بمعنى أن القانون لا يعاقب على الجريمة التى تقضى الضرورة بمنعها إلا لسلامة المجتمع، ولكنه من جهة أخرى يجب ألا يعاقب عليها إلا إذا قضى العدل بالعقاب، على أن يكون فى حدود العدل، فكان هناك حدان هما الضرورة الاجتماعية والعدالة.

٣٣- وفى الحق أننا لا نجد خوفاً فى التطبيق بين هذه النظريات الثلاث، وهى بناء العقاب على المنفعة، وعلى العدالة، وعلى المزج بينهما، وإن كنا نقرر أن هذه النظرية الأخيرة هى نظرية الإسلام.

نعم نقول: إنه لا فرق بينها فى التطبيق، بل ولا فى المنطوق عند التعمق فى النظر، فنظرية المنفعة كما قررها بنتام وكما جاءت فى كتاب أصول الشرائع لم تجرد العقوبة لحماية المنفعة - من معنى العدالة، بل قررها وأوجبها، فهو يقرر وجوب التناسب بين العقوبة والجريمة، فيقول: إنه يجب أن يكون العقاب موافقاً لقدر الجريمة أو آثارها، إذ أن وجود المناسبة بينهما يجعل العقاب حاضراً فى ذهن مريد الجنابة مؤثراً فى تفكيره، والقصاص أعظم عقوبة تتوافر فيها هذه الصفة، فالعين بالعين، والسن بالسن، وهذا أعظم ما يكون فى المطابقة. لأن مريد الجنابة يتذكر العقوبة مهما قصر عقله، إلا أن القصاص صعب التطبيق، لما يلزم من الدقة والمساواة، وفى الغالب يكون باهظاً، وهناك طرق مطابقة أخرى نجدها إذا نظرنا للكسب الذى بعث المتهم على ارتكاب الجريمة، فنعاقبه من حيث أخطأ، لأن فى السبب بياناً لميله الطبيعى. فإن دلنا ذلك على أنه شره حريص على المال عاقبناه بالتغريم^(١).

ولقد ردد بنتام فى هذا الموضوع كلام مونتسكيو، فقد قال هذا الأخير فى كتابه روح الشرائع (إذا أخذ المقتن عقوبة من طبيعة الجريمة فقد انتصرت العدالة وارتفع الهوى فى العقاب، وصار العقاب غير آت من الواضع، بل من الجنابة نفسها، فلا يكون المرء معاقباً من عند أخيه).

ونرى فى هذا الكلام مشرق الإسلام، ونور الديانات السماوية. فإن القصاص فيها أساس العقاب، كما تلونا من قبل قوله تعالى: (ولكم فى القصاص حياة).

(١) أصول الشرائع لبنتام ط ١ ص ٢٢٩.

ونرى أن بنتام يلاحظ حال المجرم من حيث قوة الردغ فيه، فإن كان بخيلا حريصا شحيحا بماله كانت العقوبة المالية أردع، وإن كان مسرفا لا يحرص على المال كانت العقوبة البدنية أردع.

ويلاحظ مع ذلك حال المجرم من ناحية إيلاام العقاب، فيلاحظ أنه يجب أن يكون أكثر إيلااما مما أحدثته الجريمة فى البناء الاجتماعى، ويقول فى ذلك:

(إن العقاب وإن كان واحدا فى الاسم يختلف فى الحقيقة باختلاف النوع والسن والمنزلة والثروة، وغير ذلك من الأحوال، مثلا لو عوقب على الضرب بالغرامة لكانت العقوبة بالنسبة للغنى عبثا، وبالنسبة للفقير ظلما، وكذلك العقاب إن كان مخلا بالكرامة بطبيعته يكون قاسيا بالنسبة لذى المكانة، ولا يصيب الطبقة التى تكون دون ذلك بشىء، والحبس خراب لذى متجر، وإعدام لشيخ هرم، وعار أبدى للنساء، ولا يكون فيه شىء من ذلك بالنسبة لقوم آخرين)^(١).

وبهذا يتبين أمران:

أحدهما: أن الذين قالوا إن المنفعة الاجتماعية العامة هى الأساس لوضع القوانين والعقوبات لحمايتها - لا يهتمون جانب العدالة والتناسب بين الجريمة والعقوبة، وبهذا يتلاقى كلامهم مع ما قرره الشاطبى وغيره من فقهاء المسلمين الذين وضحوا معنى المصلحة فى الفقه الإسلامى.

ثانيهما: أنه تكلم فى القصاص، بما يدل على أنه قبس قبسه من الشريعة التى طبقت القصاص، وهى الشريعة الإسلامية، وإننا نلمح بوضوح أن بنتام فى كتابه أصول الشرائع يتلاقى فى كثير من آرائه مع الفقه الإسلامى، ولقد صرح فى أحد مواضع الكتاب بأن هذا قد طبقت بعض الشرائع الدينية، وقد نعرض لذلك عند الكلام فى الحدود، وتبين عدالتها، وتطهيرها للمجتمع من آثامه التى أفسدته فى الماضى قبل الإسلام، وفى الحاضر بعد أن طوى حكم الإسلام ولم ينشر معمولا به.

(١) أصول الشرائع ج١ ص ٢٣٣.

ويجب أن نقرر هنا أن القرآن لم يقم للمكانة الأدبية اعتبارا عند القصاص، وإن كان قد ورد في بعض عبارات الفقهاء كالكاساني في البدائع ما تتلاقى مع كتابات بنتام.

هذه استطرادة استطرادناها، وننتقل من بعد إلى نتيجة الموازنة بين مذهب المنفعة ومذهب الواجب، فننتهي إلى أن المفارقة بينهما فلسفية نظر فيها الفيلسوف الألماني نظرة فلسفية مجردة ولكنهما يتلاقيان في التطبيق العلمي كما قررنا.

نظرية الانتقام في العقاب:

٣٤ - تهجم بعض الكتاب على شريعة القصاص التي هي لب العقاب في الفقه الإسلامي بالنسبة للجرائم التي يكون فيها حق الأشخاص غالبا على حق المجتمع، فقالوا: إن هذا اتجاه إلى اختيار الانتقام أساسا للعقاب وهذا من الهمجية الأولى، ولا يتفق مع التحضر ورقى الفكر والنفس، واعتبار العقاب تهديبا وإصلاحا لنفس الجاني، ونحن نقول: إن الفرق بين الانتقام والقصاص من وجهين:

أحدهما: أن الانتقام لا يتقيد فيه المنتقم بالمساواة بين ما فعله المجرم، وبين العقاب النازل به، والانتقام قد يتجه إلى عقاب غير المجرم، كما كان يجري في الجاهلية، وكما يجري الآن في قرى الصعيد لشيوع الأخذ بالثأر، أما القصاص، فإنه يتجه إلى المساواة بين الجريمة والعقوبة مساواة دقيقة، وإذا لم يمكن التساوي كما في بعض الجروح، فإنه يعدل عن القصاص إلى عقوبة أخرى، وبذلك يفترقان ولا يتلاقيان.

الوجه الثاني: أن الانتقام كان يقع من الملوك على رعاياهم إذا شقوا عصا الطاعة، أو قتل أحد الأمراء، فإنه كان الانتقام يصوب إلى الجناة، أو من يشتبه في أمرهم فيؤخذ البريء بظلم السقيم، ويوضع السيف موضع البرء والسقم، وكان يقع الانتقام بين الناس بعضهم مع بعض، حيث يضطرب الأمر، ويكون الضعيف خاضعا لبطش القوى، ولا حول له أمامه.

أما القصاص فإنه يكون بحكم من القاضي، وهو يسرى على الراعي والرعية، فإنه يقتص من الحاكم الأعظم إذا وقع منه ما يوجب القصاص، وعلى الشعب أن يعين المظلوم حتى يقتص، وقد جاء ذلك في حديث نبوي بصريح اللفظ، فقد قال ﷺ: (لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر، وتأخذن على يد الظالم، وتأطرنه على الحق أطرا أو ليضرين الله قلوب

بعضكم ببعض، ثم تدعون فلا يستجاب لكم). وبهذا يتبين أن إعانة المظلوم على أخذ حقه، ولو كان الأخذ هو الحاكم الأعظم أمر مطلوب طلبا حتميا.

الحقوبة لشفاء غيظ المجرم عليه:

٣٥ - وإنه من الواجب، ونحن نتكلم في رد التهجم على الشريعة بفكرة أن عقوباتها انتقامية ونقرر حد التفرقة بين الانتقام والقصاص - أن نبين أن الشريعة تتجه في الجريمة التي يكون حق العبد فيها غالبا، كجرائم الدماء إلى شفاء غيظ المجرم عليه أولا بالذات، وليس ذلك من الانتقام في شيء إلا أن تكون إقامة العدل انتقاما، وما علينا إذا لم تسم الأشياء بأسمائها.

وإذا كانت الشرائع الحديثة قد اتجهت إلى اعتبار الجريمة خرقا لناموس الاجتماع وغلبت حق المجتمع على حق الفرد في كل الجرائم فإن الشريعة الإسلامية مع هذا الاعتبار جعلت العقاب متجها إلى شفاء غيظ المجرم عليه أولا مع ملاحظة الاعتبار العام ثانيا، وبذلك لوحظ الجانب الشخصي مع ملاحظة حق المجتمع، فقد اعتبر الإسلام أن من قتل شخصا، فكأنما قتل الناس جميعا، فقد قال تعالى بعد قصة اعتداء قابيل على هابيل: (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا)^(١).

وللمعنى الشخصي جعل لولى الدم الحق في رفع الدعوى وإسقاطها والعفو، فقد قال تعالى: (ومن قتل مظلوما، فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا) وقال تعالى في القصاص: (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان)^(٢).

وإن القصاص كان العقوبة الأساسية في الإسلام بالنسبة للجرائم الواقعة على الأشخاص، لأنه يشفي غيظ المجرم عليه، وذلك لأن مفقوء العين لا يشفي غيظه مال من الجاني مهما يكن قدره، ولا سجن مهما تكن مدته، ولكن يشفي غيظه أن يجده مفقوء العين، ومن لطم في مجتمع عام لا يشفي قلبه غرامة مهما زاد مقدارها، ولا سجن مهما يكن أمده ولكن يشفي غيظه أن يلطم وجه المعتدي على ملا من الناس.

(٣) البقرة : ١٧٨

(٢) الإسراء : ٣٣

(١) المائدة : ٣٢

وهكذا فإن قانون المساواة يوجب أن تتساوى العقوبة مع الجريمة، وأن يتساوى الأذى الذى نزل بالمجنى عليه مع الأذى الذى ينزل بالجانى عقوبة له على ما اقتترف والبادئ بالشر أظلم، بل لا ظلم فى القصاص، والظلم كل الظلم فى أن يترك الجانى من غير قصاص.

٣٦ - ولا شك أن العناية بشفاء غيظ المجنى عليه، وعلاجه له أثره، فإنه لا يفكر فى الانتقام، ولا يسرف فى الاعتداء، أى لا يسرف فى القتل كما جاء بذلك النص القرأنى.

وإن لنا فى إحصاءات الجرائم التى تكون أخذاً بالثأر أو انتقاماً من إهانة لحقت بشخصاً لعبرة فإن القوانين الحاضرة بسبب قصورها عن شفاء نفس المجنى عليه تتسلسل بسببها الجرائم، فجريمة القتل يتبعها أخرى أخذاً بالثأر، ثم يتبع الثانية ثالثة، وقد يقتل غير الجانى لمقام المقتول، كما كان الأمر فى الجاهلية الأولى، وإن الثأر لتتوارثه الأعقاب والذرية، وكل ذلك لأن القوانين لم تعمل على شفاء غيظ المجنى عليه.

وإنه فى سبيل شفاء غيظ المجنى عليه ونويه كان الفقه الإسلامى فى العقوبات يقوم على أساس تعويض المجنى عليه أو نويه إن لم يمكن تنفيذ حكم القصاص لعدم إمكان المساواة بين الجريمة والعقوبة أو غيرها.

وإنه فى حال عفو المجنى عليه يجب إعطاؤه أيضاً المال الذى يطلبه، ولا يتقيد بالدية إذا كانت الجريمة عمداً، وإيست خطأ، وكان ذلك برضاء نفسه.

حال سقوط القصاص إما بالعفو، أو بتعذره لا يذهب العقاب البدنى نهائياً للمجنى، بل إنه فى هذه الحال ينبعث الحق العام، ويكون لولى الأمر أن يفرض عقوبات تعزيرية على الجانى، منعا للفساد فى الأرض وقطعا لدابر المفسدين، ولم يكن ذلك التعزير ثابتاً عند وجود القصاص لأن القصاص كان كافياً فى الردع، ومنع الفساد، كما قال سبحانه: (ولكم فى القصاص حياة). فلما امتنع القصاص انبعث عمل لولى الأمر فى ردع المفسدين وزجرهم.

٣٧ - ومن المقررات الشرعية التى من شأنها أن تطب لجروح المكولمين - أنه لا يطل دم فى الإسلام، فلا تذهب جريمة قتل من غير عقوبة، أو بالأحرى من غير أن يقتص من الجانى، أو تعوض أسرة المجنى عليه، فإن الدية وهى التعويض المادى أمر ثابت يجب على

كل من يقتل، ويدفع لورثة القتيل، وهي تجب عند تعذر القصاص كما نوهنا، أو يكون القتل خطأ أو لم يعرف الجانى.

وإذا كان القاتل لا مال له وجب على عاقلته - وهي أقاربه من العصابات - أن تؤدى عنه، فإذا كانوا هم الآخرين لا يستطيعون، وجب على بيت المال أن يؤدى، ذلك لكيلا يذهب دم هدرا، ولكي يطب الإسلام للقلوب المجروحة.

وإن فى ذلك تعاوناً اجتماعياً فى التبعات والتكليفات، فمن قتل مسلماً خطأ كان على عاقلته تعويض أهله، لأن الجانى أخطأ فتعوض أسرته الصغرى بذلك المال الواجب الأداء لأسرة المقتول، فإن عجزت الأسرة الصغرى وجبت الدية على الأسرة الكبرى، وهي الأمة، فيدفع بيت مالها الدية. ومع هذا التعاون هناك معنى آخر، وهو إثبات أن الدولة مسئولة عن اعتداء أحادها فى حال العمد، وتقصيرهم فى الاحتياط فى حال الخطأ.

وإن جماعة المسلمين فى حال الخطأ قد فقدت واحدا منها، فكان حقا أن تعوض، ولذلك وجب إعتاق رقبة مؤمنة، لأن الحرية حياة للإنسان، فإعتاق العبد إحياء للنفس، وفى ذلك تعويض لجماعة المؤمنين عما نقص منهم.

٢٨ - وأنه لا يوجد فى الفقه الإسلامى أن جناية قتل تقيّد ضد مجهول ويذهب الدم هدرا، ويسكت على ذلك القوامون على الحسبة، والقائمون بالشرطة كأن لم يكن إنسان له حق الحياة قد ذهب، وكان له على المجتمع حق الرعاية، وعلى الدولة حق الحماية، يجب على القاضى والعاملين على الحسبة الإسلامية العامة كالنيابة فى هذا الزمان أن يتحرروا ويبحثوا حتى يصلوا، وأنهم لا بد واصلون، إن قامت الشرطة بواجبها.

فإن عجزوا عن الوصول إلى الجانى بعد البحث اللازم كانت القسامة، وهي أن يحلف خمسون رجلا من أهل القرية التى وقع فيها أو حولها القتل - ويقولون فى الحلف أنهم لم يقتلوه، ولم يعرفوا له قاتلا، ويكون أولئك الحالفون من أهل العدالة الذين عرفوا بالصدق فى القول.

وأنه مع هذه الأيمان المغلظة قد يعرف القاتل، وأن ذلك لكثير، فإنه لا يحدث فى قرية أو حى قتل إلا إذا كان فى أهلها من يعرف القاتل، ولكنهم يتمتعون عن الشهادة إما تهاونا،

وإما خوفا من الجانى أو عصابته، وفى هذه الأيمان الإجبارية حمل من يعرف على النطق، إن كان لا يريد أن ينطق.

وإذا حلف الخمسون ولم يعرف القاتل، فإن الدية تكون واجبة على بيت المال، وسيكون لهذا الموضوع فضل من القول المفصل إن شاء الله تعالى.

وإذا دل حكم القسامة على شيء فإنه يدل على حرمة دم الإنسان، سواء أكان مسلما، أم غير مسلم، فإن هذه القسامة تكون لكل من يستظلون بالراية الإسلامية، وأول قسامة قام بها النبي ﷺ كانت فى مقتل يهودى.

ويمقتضى هذا الحكم لا يوجد قاض ينفذ الحكم الشرعى - لا يهتم بدم سفك ظلما، ثم لا ينظر إلا إلى مقدار الأدلة المقدمة لديه، هل هى مثبتة الإدانة قطعاً أم لا، فإن كانت الأولى فالحكم، وإلا فليخرج المتهم بريئا، إن كان اتهام، وليذهب الدم المسفوك هدرا بين أهله، وليأكل الناس بعضهم بعضا، ذلك هو منطق القوانين الحديثة وما يؤدى إليه، أما منطق الإسلام فلا، لأن عناية الإسلام أولا شفاء غيظ المكومين، ما وسعه الحق والعدل من غير شطط ولا إسراف فلا يحكم على برى، ولكن أيضا لا يذهب الدم هدرا.

العقوبات الدنيوية والعقوبات الآخروية:

٣٩ - إن الشريعة الإسلامية دين وقانون، فهى دين فى أحكامها، وقانون هى تنظيم العلاقات بين أحادها وينفذ بحكم القضاء، ومن ناحية كونها دينا تحكم على ما يخفى من الأفعال وما يظهر، وتحكم على الأفعال بنياتهما ومقاصدها. كما قال النبي ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته لله ورسوله فهجرته لله ورسوله، ومن كانت هجرته لامرأة ينكحها أو دنيا يصيبها فهجرته لما هاجر إليه) وهى فى ذلك كالقانون الخلقى يحكم بالخير والبشر على المقاصد، فالرجل فى حكم الأخلاق إذا كان ما يقصده من أفعاله الخير كان خيرا، ولو ترتب على ذلك بعض الضرر، وإن كان ما يقصده شرا كان شرا، ولو ترتب على ذلك بعض النفع، وكذلك الشريعة. وقد ضرب ابن القيم مثلا لبيان أن الأحكام فى الشريعة تبنى على المقاصد دون النتائج، فيما يتعلق بالحكم الأخرى، برجل صوب سهمها على ثعبان بجوار رجل نائم، فأصاب السهم الرجل دون الثعبان، ومات

الرجل حيث كان يريد نجاته من الثعبان، فإن هذا الرامى مثوب أمام الله بقصده ومعاقب في الدنيا بخطئه، وإذا كان الرامى عدوا للنائم، فأراد قتله ليحتج بأنه أراد قتل الثعبان، وصوب السهم فأصاب الثعبان ونجا الرجل، فإنه آثم أمام الله بنيته وقصده، ولا لوم يوجه إليه بل يوجه إليه الثناء والكلام الطيب في الدنيا.

ويتكلم ابن حزم، في رجل ذهب ليزنى، فارتكب العمل مع امرأة تبين أنها امرأة له، فإنه يقرر أنه لا حد عليه في الدنيا، لأنه أصاب في الظاهر موضعاً حللاً، وإن كان في النية زانياً، ولذلك يعاقب عقوبة الزنى في الآخرة، ومثله في ذلك كمثل من يرتكب جريمة لا يعلم بها أحد إلا الله، ولم يتقدم معترفاً بها، فإنه لاتقع عليه عقوبة أهل الدنيا، ولكن لا ينجو من عقاب الله، إلا أن يتوب توبة نصوحاً فإن الله يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن كثير.

٤٠ - هذه نقطة من النقاط التي يتلاقى فيها قانون الأخلاق مع الشريعة التي هي دين، ويلاحظ أن حكم الشريعة بهذا عام يشمل كل ما يفعله الإنسان وما تهم به نفسه، وإن كان لا يحاسب على مجرد الاتجاه إلى الفعل، ولذا قال النبي ﷺ: (من هم بحسنة فلم يفعلها كتبت له حسنة، ومن هم بسيئة فلم يفعلها لم يكتب عليه شيء) وأنه قد صرح عليه السلام بأن الله سبحانه وتعالى رفع الإثم عن حديث النفس.

وما جاء من الآثار فيه إشارة إلى إثم من يحدث نفسه بالشرب، فذلك خاص بحديث النفس الذي يصيبه عمل أو يسير به في طريق التنفيذ، ولا يكتفى فيه بالنية السلبية، التي لم يصحبها تنفيذ ولا شروع فيه، على هذا يخرج قوله ﷺ: (الإثم ما حاك في الصدر، وكرهت أن يطلع عليه الناس والبر ما اطمأن إليه القلب، فاستفت قلبك، وإن أفتاك الناس وأفتوك).

ولكن هل كل عمل آثم يمكن أن يعاقب عليه القضاء في الدنيا ؟

إن الجرائم أو المذنوب أو الآثام تنقسم قسمين:

أولهما: ذنوب يمكن إثباتها من غير تظن ولا تجسس، ولا تكشف للأستار.

وثانيهما: ذنوب لا يمكن إثباتها، أو لا يمكن الوصول إليها إلا بعد تجسس وتكشف للأستار، ولا شك أن الأولى يجرى فيها حكم القضاء. ولذا قال النبي ﷺ: (أيها الناس من

ارتكب شيئا من هذه القاذورات فاستتر فهو في ستر الله، ومن أبدى صفحته أقمنا عليه الحد).

والجرائم التي من النوع الأول كالنميمة، والكذب وغيرها فإنها لا يجرى عليها العقاب الديني، إلا أن تكون النميمة انتقلت إلى سعاية عند الحكام لإزعاج الأمنين، فإنه في هذه الحال يعاقب الساعي، لأن جريمته ظاهرة بينة يقوم عليها الدليل، ولقد أفتى بعض الفقهاء بجواز الحكم بالقتل على الساعي بين المحكومين والحاكم بالباطل لإنزال الأذى الظالم بالرعية، واعتبروا ذلك من دفع الفساد، فإن أشد أنواع الفساد هو ضياع الثقة بين الراعي والرعية، فإن ذلك فساد ليس بعده فساد، وهو السبب في فساد الحكام دائما.

وإن منع خضوع هذا النوع من الجرائم لأحكام القضاء، لأنه يؤدي كما قلنا إلى التجسس وهو منهي عنه، فقد قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن، إن بعض الظن إثم، ولا تجسسوا، ولا يغتب بعضكم بعضا، أوجب أحكم أن يأكل لحم أخيه ميتا)^(١) وقد قال ﷺ: (إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تحسسوا ولا تجسسوا وكونوا عباد الله إخوانا).

وإن التجسس هو تعرف الجريمة والبحث عنها هل وقعت أم لم تقع، فإن ذلك هو الإثم، ولكن إذا وقعت الجريمة أفلا يصح التحري عن المجرم، فنعتبر ذلك التحري تجسسا منهيا عنه أم أن ذلك ليس من التجسس المنهي عنه لأنه بحث عن المجرم الذي ارتكب الجريمة، إنه لذلك وإلا أهدرت دماء، وضاعت أموال وذهبت الحقوق، وأهملت الحسبة الإسلامية، ولذلك نفرق بين البحث عن جريمة يحتمل أن تكون قد وقعت، والبحث عن مجرم في جريمة قد وقعت بالفعل، فإن الأول يعد تجسسا محرما، والثاني يعد تحريا مطلوبا، وهو من واجب الحاكم العادل تقوم به الشرطة والحسبة.

وإن هذا بلاريب فيما بين الشعب وحكومته، أما ما بين الشعب وأعدائه فإن تعرف أخبار العدو وحركاته جائزة، ولا يعد ذلك تجسسا مذموما لأنه من الحذر. والله سبحانه وتعالى أمر بالحذر، فقد قال تعالى: (خنوا حذرکم).

وقد تفرض بعض الحكومات العداء لها في بعض رعييتها، فهل يعد ذلك تجسسا منهيا عنه؟ ونقول في الإجابة عن ذلك أنه إذا قامت البيئات على أن بعض الرعايا يمالئ

(١) الحجرات: ١٢

الأعداء، فإنه فى هذه الحال يكون من الأعداء، ولكن لا يصح تعرف الممالة بالتجسس من غير أمانة، لأن ذلك يدخل فى عموم النهى «ولا تجسسوا» وإن الممالة جريمة إذا ثبتت بالبيّنات كان لابد من تعرف هؤلاء المجرمين، وأنه كان فى عصر النبى ﷺ منافقون يرجفون فى المدينة واللّه كان يخبر نبيه بأمرهم، وما كان النبى ﷺ يرسل من يتجسس عليهم ويتعرف أخبارهم، ولقد ظهر شرهم، وطلب عمر إلى النبى ﷺ أن يأمر بقتلهم، ولكن النبى ﷺ امتنع عن ذلك وقال: (لا يتحدث العرب أن محمدا يقتل أصحابه) ولما تركهم النبى ﷺ تفاقم شرهم، واشتد أمرهم، واستنكره المؤمنون جميعا حتى ذوهم، فجاء أهل كل بيت فيه منافق يستأذنون النبى ﷺ فى قتل منافقهم، حتى كان الابن المؤمن يستأذن النبى ﷺ فى قتل أبيه، فامتنع عليه الصلاة والسلام وقال: (أين عمر لو قتلنا هؤلاء يوم طلب عمر لأزعدت لهم أنوف تريد اليوم قتلهم).

الشريعة وقانون الأخلاق:

٤١ - وخلاصة القول أن الشريعة لا تعاقب فى الدنيا إلا على الجرائم التى تظهر ويمكن إثباتها، ويترك ما وراء ذلك إلى يوم القيامة فاللّه سبحانه هو الذى لا تخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى السماء، ويجازى كل امرئ بما صنع: قال تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره)^(١). وإنها لتنتهى عن التجسس لمعرفة الجرائم التى يظن وقوعها، وتجيز التحرى لمعرفة المجرم فى جريمة وقعت مع الأمر المطلق بالحدز من الأعداء.

وإن هذا التقسيم الذى قسمت فيه الشريعة إلى جرائم يجرى فيها حكم القضاء فى الدنيا، وجرائم لا تخضع لحكم القضاء، ولكنها تخضع لحكم الديان: هو المنهاج الذى يقرره علماء الأخلاق، ولنتترك الكلمة للفيلسوف بنتام فهو يقول:

(الأخلاق علم غايته تنظيم أعمال الإنسان للوصول إلى الدرجة الممكنة من السعادة، وهذه الغاية هى التى ينبغى أن تكون لعلم القانون، ولكن هذان الفنان، أو هذان العلمان يختلفان فى عموم الموضوع وخصوصه، فالأعمال كلها وبعمومها تدخل فى دائرة علم الأخلاق، فهو مرشد يأخذ بيد المرء فى جميع أحوال الحياة، وكل علاقات المرء مع غيره، وليس هذا من الممكنات فى علم الأخلاق، وإن كان ممكنا وجب الابتعاد عنه، لأنه لا يجوز أن

(١) الزلزلة ٧-٨

يكون للقانون سلطة مستمرة في سير الأفراد الشخصي، فعلم الأخلاق يقضى على الإنسان بفعل كل ما فيه منفعة للأمة، ومنفعة للشخص، ولكن كثيرا من الأفعال النافعة للأمة لا يمكن أن يأمر بها القانون، بل هناك أعمال ضارة، لا يجب على علم القانون منعها، وإن منعتها الأخلاق، وفي الجملة إن مركز العلمين واحد، ولكن محيط أحدهما أكبر من محيط الآخر، والسبب في هذا الاختلاف بين العلمين أمران:

أحدهما أن علم القانون لا يمكن أن يؤثر مباشرة في سير الأفراد الشخصي إلا بالعقوبة، ومعلوم أن العقوبة ضرر، لا يجوز الحكم به إلا إذا نتج من إيقاعه خير أكبر، وإذا نظرنا إلى كثير من التصرفات الشخصية رأينا أن العقوبة عليها تنتج ضررا أكبر من الفعل الذي حكم من أجله على مرتكبه، لأن تنفيذ القوانين في مثل هذه الحال يستلزم استعمال وسائل من شأنها الإزعاج، وإلقاء الرعب في النفوس، وهو ضرر أشد مما جاء القانون لاجتنابه.

الأمر الثاني: أن علم القانون محفوف دائما بالخوف من إصابة برئ في الوقت الذي يراد فيه معاقبة الجاني، وهو في المعاقبة على السيرة الشخصية يصل إلى درجة الخطر من الوقوع في ذلك، ومنشأ هذا الخطر - ما ينشأ من الصعوبة في تعرف الجرائم النفسية وتوضيحها والوقوف على كنهها: فمثلا القسوة، وكفران النعمة، والخيانة (الشخصية) وما شابهها من القبائح مرذولة عند الناس؛ لكن لاتقع تحت سلطان القانون، لتعذر الوقوف عليها تماما، كالسرقة، والقتل، وشهادة الزور، وغير ذلك^(١).

وإن ذلك الفيلسوف ليوازن بعد ذلك موازنة حكيمة استقرائية بين الأخلاق والقانون، ثم يقول في تعذر الإثبات في الجرائم المتصلة بالسيرة الشخصية التي لا يمكن إثباتها، أو يكون إثباتها بطريق لا تتفق مع الأخلاق:

(إقامة الدليل على مثل هذه الأعمال من أصعب الأمور، ولا يمكن الحصول على الإثبات إلا باتخاذ الوحشة واستعمال السعاية، وتكثير عدد الرقباء. والالتجاء إلى التجسس في ذاته قبيح ضار، إذ يخاف على نفسه البريء والجاني معا، وكذلك كل من يتصل به، فيصير البقاء في المجتمع خطرا، لهذا الذعر العام، ولسيران النميمة فيركن الناس إلى العزلة، ونقل الثقة بينهم، ويكون القانون قد حاول اجتتاب رذيلة، فأتى بأرذل منها).

(١) أصول الشرائع لبنتام ترجمة المرحوم أحمد فتحي زغلول (باشا) ج ١ ص ٥٨، ٥٩.

٤٢ - وإن علماء القانون الجنائي الذين حاولوا أن يجعلوا ذلك القانون مستمدا من العدالة أو الواجب، قد فصلوا بين قواعد الأخلاق، وقواعد القانون الذي يطبقه القضاء، فقررروا أن الجزاء في قانون الأخلاق أدبي يتصل بضمير الشخص، بينما الجزاء الذي يقرره القانون جزاء مادي يصيب الجاني في بدنه أو ماله أو حريته، وذلك (أي حكم الأخلاق) عام في كل الرذائل، فيشمل الجرائم القانونية وغيرها.

ويقرون أيضا أن المقياس الخلقى يتصل بالمقاصد والنيات، ولا يتصل بالأفعال مجردة عن ذلك، بينما القانون لا يتصل إلا بالأفعال الظاهرة، وعليها يجرى العقاب، وقد ضربنا الأمثال على ذلك من قبل.

كما يقررون أن القانون الخلقى يتجه إلى السمو بالشخص نحو الكمال، بينما القانون الجنائي يضع حدا للذين ينزلون بالمجتمع إلى الضلال، فالأول غايته تتجه إلى السمو الإنساني، والثاني يتجه إلى منع الانحدار الإنساني، فالأول يتجه إلى السماء، والثاني يحفظ توازن المجتمع حتى لا يهوى إلى الأرض متحطما، يشيع الفساد في جسمه.

ونرى من هذا تلاقى الفكر القانوني الذي يعتبر أن الأصل في العقاب هو العدالة أو المنفعة، مع الشريعة، ولا يمكننا أن نقرر توافقا بين القانون الجنائي الذي يستمد أحكامه من الأوضاع القائمة بين الناس وانحرافهم، لأن ذلك لا يتفق مع الشريعة في غايته وفكرته، لأنه يقر ما عليه الإنسان، والشريعة جاءت لتهديب الناس، وغايته إرضاء الناس، وغاية الشريعة إرضاء الله سبحانه وتعالى.

أقسام العقوبة

تقسيم العقوبة من حيث الاعتداء:

٤٣ - كل العقوبات ثبتت بحكم من الشارع، إما بالنص عليها، وإما بالقياس على ما جاء به النص، أو بالاجتهاد على ضوئها، وهى بكل أقسامها لدفع الفساد، وحماية الأمور الخمسة التى أجمعت الشرائع كلها على ضرورة المحافظة عليها، فكل ما يعد ضرراً فى نظر الشارع يكون دفعه واجباً، وبمقدار قوته تكون قوة الدفع، وقوة الدفع هى العقوبة، فهى تختلف باختلاف مقداره، ونكرر هنا ما قررنا فى مواضع مختلفة من أن المصلحة المعتبرة هى التى تكون مقررة فى الشرع بنص قرأنى أو حديث نبوى، أو قياس صحيح أو أمر يعد من جنس ما أمر الشارع به من جلب المصالح، أو نهى عنه من دفع المضار، أو ما يكون ذريعة للمضار.

وإن العقوبات على هذا تنقسم من حيث المصالح الخمس المقيدة إلى عقوبات لحماية الدين، كعقوبة الردة والزندقة ونشر البدع، وعقوبات لحماية الأيُفس كالقصاص بكل ضروبه، وعقوبات لحماية الأموال، كعقوبة السرقة وما دونها، وعقوبات لحماية النسل، كحد الزنى وما دونه، وعقوبات لحماية العقل، كحد الشرب وما دونه من عقوبات.

وإن الاعتداء على هذه الأمور الخمسة يختلف قوة وضعفاً، وتسير معه العقوبة سيرا مطرداً، فتكبر العقوبة لكبر الاعتداء، وتضعف بضعفه.

وإن هذه المصالح ينقسم كل واحدة منها إلى ثلاثة أقسام، ضرورى، وحاجى، وتحسينى، كما نوهنا من قبل، والضرورى ما لا يمكن الحياة بدونه، أو يكون فى نقصه نقص من أمر ضرورى للإنسان، والحاجى ما يمكن معه الحياة ولكن بضيق، والتحسينى ما يمكن معه الحياة من غير ضيق، ولكن بفقده يفقد المرء جزءاً من سعادته أو هناعته أو كرامته.

فالاعتداء على الضرورى بالنسبة للنفس القتل أو قطع الأطراف، أو الضرب الذى يؤدى إلى الموت أو يكاد، ومن الحاجى الحرية الشخصية والفكرية، ومن التحسينى السباب والإهانة.

وقد أوجب الشارع المحافظة على هذه الأنواع الثلاثة مهما تكن المصلحة التى يعمل الشارع على حمايتها، فالفتنة واضطهاد المتدين والردة والزندقة اعتداء على أمر ضرورى

فى الدين، ويجب دفعه، ونشر الأقوال المضللة اعتداء على أمر حاجى فى الدين، إذ يجعل المتدين فى ضيق، ونشر البدع التى قد تؤدى كثرتها إلى تشكيك المسلم فى دينه اعتداء على أمر تحسينى، وكلاهما يكون دفعه بعقوبة تناسبه.

وإن العقوبات على ذلك تتفاوت مقاديرها بتفاوت قوة الاعتداء، فالعقوبة بسبب الاعتداء على ضرورى أقواها، ودونها ما يكون عقوبة على الاعتداء على حاجى، ودونها ما يكون لأجل التحسينى، فعقوبة الزنى أقوى من عقوبة القذف، وعقوبة القذف أقوى من عقوبة التعريض بما يخدش الكرامة، وعقوبة القتل أو قطع الأطراف أو الضرب الشديد الذى قد يفضى إلى الموت أقوى من عقوبة التضييق على الحرية، ودونها عقوبة اللطم أو الضرب المبهين، وإن لم يكن مبرحاً، ومن ذلك الأخير الذى يشين الدعاوى الباطلة والسب الذى يزرى بالكرامة.

وكذلك الشأن بالنسبة للأموال، فسلب ما هو ضرورى بالنسبة للأموال بحيث لا يتحقق معه الأمن على الأموال كالسرقة أو قطع الطريق، اعتداء على أمر ضرورى، فتكون العقوبة غليظة بمقدار الأثر المترتب على الفعل، إذ أنه بشيوع السرقة يتعرض المال للضياع، وضياع المال يعد مناقضا لأصل ثبوت المحافظة عليه، فكان لابد أن يكون العقاب مناسباً لهذه الجريمة، ولا يعد مثل ذلك الاستيلاء على المال بطريق الغصب. لأن الاغتصاب علناً يمكن إثباته بالبيّنات، ويمكن استرداده بسلطان القضاء، ولذلك كانت عقوبة السرقة أشد من عقوبة الاعتداء بالاغتصاب، إذ الأول اعتداء على أمر ضرورى. وهو أصل المال بالنسبة للجماعة كلها، أما الاغتصاب فهو اعتداء جزئى يمكن معه استرداد المال، ولكن بضيق، ويكون الناس بالنسبة للغصب فى حرج، وفوق ذلك فإن السرقة تكون فى خفية ومن غير إعلان، فيكون الأمن كله فى خلل، ويكون الضياع الذى لا إثبات فيه، إلا أن يتمكن المجنى عليه من القبض على السارق، وليس ذلك بسهولة، وفى أكثر الأحيان تعرض حياة المسروق منه للتلف، والسراق الذين يقرون وينجون أضعاف الذين يقبض عليهم.

ودون الجريمتين السابقتين النصب والخداع، فإنه يمس كمالياً، إذ يمس إرادة التصرف فى المال عن بينة ومعرفة، وإدراك صحيح لوجوه الكسب والخسارة.

وهكذا نجد أيضاً الجرائم فى هذا الباب تتفاوت بمقدار قوة المصلحة، فالجريمة التى تمس المال وتضييعه أقوى عقوبة من الجريمة التى تمسه، ويمكن استرداده، ودون الاثنين ما

يمس بالمال، وتكون لإرادة المجنى عليه دخل، وإن كان مخدوعاً، ويصح أن يعد من هذا القسم مطل الغنى، وقد كانت له عقوبة فى الإسلام لحمله على الأداء، ولذا قال النبى ﷺ: (مطل الغنى ظلم يحل عقابه).

ومثل هذا الترتيب والتفاوت تكون العقوبة فى الاعتداء على العقل، وإن العقوبة فى الاعتداء على العقل حق الله تعالى، أو بتعبيرنا فى العصر الحاضر حق المجتمع، فمن يشرب الخمر ويسكر منها أقوى إجراماً ممن يشربها ولا يسكر، ولذلك كانت العقوبة على ذلك أقوى العقوبات فى هذا، وإن كان القليل والكثير محرماً، كما ورد عن النبى ﷺ أنه قال (ما أسكر كثيره فقليله حرام) والسبب فى تحريم القليل أنه يؤدى إلى تناول الكثير، ولا مقياس يحد ما يسكر وما لا يسكر، وإن شارب الخمر قليلاً أو كثيراً لا يصل إلى درجته فى الإثم ساقياً وبائعاً، وتحريم الأشياء المسببة فى وجودها أو تناولها دون الأخرى.

وهكذا تتفاوت العقوبات بتفاوت مقدار الاعتداء على هذه المصالح الخمس.

ولقد قرر العلماء أن الضرورات ذاتها متفاوتة بتفاوت موضوعها، فالاعتداء على النفس والدين أقوى من الاعتداء على غيرهما، وبذلك تكون العقوبة على الضرورى فيهما أشد من الاعتداء على الضرورى فى غيرهما.

وإن الضرورى فى النوع الواحد تتفاوت فيه العقوبات بتفاوت قوته من حيث التأثير فى الجماعة، فمثلاً الكافر المضل، والمرتد الزنديق، يعتدون على الدين فى الجانب الضرورى منه، إذ يهدمون أصل الدين، ويعبثون بالعقائد والحقائق الدينية، ومع ذلك فالعقوبة متفاوتة، فالكافر المضل يمنع من إضلاله بالقتل إلا إذا دخل فى الإسلام، فإنه لا ينزل به العقاب، لقوله تعالى: (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف)^(١) والمرتد يستتاب، فإن تاب وأمن فلا عقاب عليه، وإلا قتل، وقال العلماء إن المرتد إذا كان ممن اشتهروا بالزندقة، فإنه لا يستتاب، لأن جريمته ليست فى ضلاله بعد هداية، وكفره بعد إيمان، وإنما جريمته فى أنه اتجه إلى فساد العقيدة الإسلامية بأباطيل يثيرها، وأكاذيب ينشرها، ولو استتيب لأعلن التوبة ليمكن من الإفساد، ويحكمه، وجرائم هؤلاء تمس الضرورى ونرى أن العقوبة متفاوتة فى الجملة.

وإن ترتيب العقوبات على هذا الترتيب بينه الغزالي فى كتاب المستصفى، والشاطبى فى الموافقات، وسائر كتب الأصول.

تقسيم العقوبات من حيث نوعها

٤٤ - هذا التقسيم الأنف الذكر كان تقسيماً لها من حيث قوتها، وهى فى ذلك تابعة لقوة الاعتداء على المصلحة التى أوجب الشارع حمايتها، والمحافظة عليها، ليقوم البناء الإنسانى سليماً فى النفس والعقيدة والعقل والمال، ولينمو النسل الإنسانى قوياً متكالفاً.

وهذا التقسيم الذى نتكلم عنه إنما هو فى بيان نوع العقاب، وهو تابع لنوع الجريمة، أهى اعتداء على حق الله تعالى أم هى اعتداء على حق شخصى، ثم أهى محدودة بحد منصوص عليه، أم ترك أمر تقديرها إلى ولى الأمر أو الفسى.

وقبل أن نخوض فى ذلك نقرر حقيقتين ثابتتين:

الحقيقة الأولى: أن الجرائم كلها أيّاً كان نوعها فيها اعتداء على المجتمع، أو بعبارة تتفق مع الشرع الإسلامى: اعتداء على حق الله تعالى، فمن أكل مال الغير بالباطل نصباً أو تزويراً أو رشوة، فقد اعتدى على أوامر الله تعالى ونواهيه، لأن الله تعالى يقول: (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)^(١) ويقول عليه الصلاة والسلام: (كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه) والعقوبة على كل الجرائم أيّاً كان نوعها فيه حماية للمجتمع، فالضرب على أيدي المفسدين الذين يهلكون الحرث والنسل، ويعتدون على حرمان المسلم أو الذمى - وهو حماية للمجتمع، والقصاص الذى قال العلماء فيه إن حق العبد يغلب، قد قال الله تعالى مخاطباً المؤمنين عامة وخاصة: (ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب)^(٢).

وإذا كانت كل الجرائم فيها اعتداء على الأوامر الإلهية والمقررات الشرعية، فلماذا كان التقسيم إلى ما هو حق لله وحق للعبد ؟

ونقول فى الإجابة عن ذلك إن الجنايات التى يكون فيها الاعتداء على شخص معين، أو لا يكون فيها اعتداء على شخص بغير رضاه، ولكنها من المحرمات تحريماً قطعياً، وتكون آثارها الاجتماعية خطيرة إذا تفشت بالمجتمع الإسلامى تكون العقوبة فيه حقاً لله أو حق المجتمع، لأن الحق الشخصى قد اختفى أو اندمج فى الحق العام، إن كان.

وفوق ذلك فإن هذه العقوبات إنما هى لحماية الفضيلة الإنسانية فى ذاتها، والفضيلة الإنسانية لا ينظر فيها إلى مجرد الاعتداء على الحق الشخصى، إنما ينظر فيها إلى شيوع الرذيلة وسهولة ارتكابها، والتجربى عليها، وذلك فى النتيجة ضرر عام، فكانت الفضيلة توجب أخذ المرتكب من نواصيه مادام الإثبات سهلاً من غير تحسس، ولا تجسس.

(٢) البقرة : ١٧٩

(١) البقرة : ١٨٨

٤٥ - ومن ناحية أخرى فإن الجرائم التي لا تكون لها تلك الآثار الاجتماعية، بل كانت عدوانا على شخص يجوز فيها العفو لأن عدم العفو قد يكون مؤديا للعداوات، مثيرا لأحقاد تستمر وتدوم، ففتح باب العفو فيها بجوار القصاص لا يمنع الردع بذاته، وحق العفو قد يكون مؤلفا للقلوب.

ومن هنا كان تقسيم العقوبة إلى ما هو حق الله أو حق المجتمع، وما هو حق العبد، أو حق المجنى عليه وأوليائه.

الحقيقة الثانية: أنه لا يوجد قانون ينص على كل العقوبات، ولذلك لا نستطيع أن نقرر أن القرآن الكريم قد نص على كل العقوبات لكل الجرائم فإن الناس يحدث لهم من الأقضية بمقدار ما يحدثون من أحداث، فإبليس الذي اختبر الله به نفوس بنى الإنسان له سلطان على نفوس الأشرار، يفتح لهم من الشر أبوابا، ويفتح لهم من مغاليق الفضيلة ما يسهل به الرذيلة أن تدخل على النفس البشرية، وما كانت تلك الرذيلة لتدخل على النفوس إلا بهذه الثغرة التي يفتحها الشيطان.

ولذلك لا يمكن لشريعة من الشرائع أن تحصي كل الجرائم التي يسول بها إبليس اللعين، وتدفع إليها الشهوات الجامحة، ولكن من الممكن أن تنص الشريعة على أمهات الجرائم، وتضع عقوباتها، ويترك لولى الأمر العادل الذى يناف به حفظ الشريعة والدين، وحفظ الأخلاق، وحماية الأنفس والأعراض والعقول أن يسن من النظم ما يكون فيه حماية لما حمته الشريعة.

وإذا كان الفقهاء يقررون أن الحوادث لا تنتهى، والنصوص تنتهى، فإنه لابد من الاجتهاد لمعرفة حكم ما لم ينص على عقوبته، ويقدمون ذلك الذى أدى إليه الاجتهاد - لولى الأمر العادل - ليعالجه بما يسن من قوانين مسترشدا بحكم الشريعة الفراء فى كل ما يسن، بحيث لا يخرج عن مقاصدهم العامة والخاصة، وما يهدى إليه، والمفروض دائما أن ولى الأمر العادل فى الإسلام لا يخرج عن أوامر الشارع، ولا يتجانف لإثم فى تطبيق الشرع، ولا يفرض قط أن يكون هو معتديا على الحريات والأنفس والأموال والأعراض، والنسل، والعقل، بدعى أنه يريد حمايتها، فتلك هى شريعة الرحمن.

العقوبات المحدودة وغير المحدودة

بالبناء على هاتين الحقيقتين، يقسم الفقهاء انتهاء العقوبة إلى عقوبة محدودة حدث بنص شرعي من الكتاب أو السنة، كعقوبة الخمر وعقوبة الزنا والردة عن الإسلام، وكالقصاص، والديات بكل أنواعها، والكفارات التي طالب الشارع بها طلباً دينياً أو قضائياً، ككفارة القتل الخطأ.

والى عقوبة غير محدودة، وهى العقوبات التي لم يرد نص من الشارع ببيانها، ولكنها للردع، أو شفاء غيظ المجنى عليه فى جرائم الاعتداء على الأشخاص أو على النظام الاجتماعى، كالتحريض على الفسق، كفتح محال لبيع المسكرات، وغير ذلك من الجرائم التي لم يرد نص من الشارع بوضع عقوبة محدودة لها، وتسمى العقوبات غير المقدرة عقوبات تعزيرية^(١) وتشملها بعمومها كلمة تعزير.

وتنقسم العقوبات المحدودة إلى قسمين: حدود وقصاص.

يقول ابن رشد كلمة جامعة وموجزة فى الجرائم وعقوبتها المحدودة.

(الجنايات التي لها حدود مشروعة (١) جنائيات على الأبدان والنفوس والأعضاء، وهى المسماة قتلًا وجرحًا، وجنايات على الفروج وهى المسماة زنى وسفاحا (٢) وجنايات على الأموال، وهذه ما كان مأخوذاً منها بحرب سمي حراية إذا كان بغير تأويل. وإن كان بتأويل سمي بغيا، وإن كان مأخوذاً على أوجه المخافضة (أى خفية) من حرز سمي سرقة، وما كان منها مأخوذاً بعلو رتبة وقوة وسلطان سمي غصبا (٣) وجنايات على الأعراض، وهى المسماة قذفا (٤) وجنايات بالتعدى على استباحة ما حرمه الله من المأكول والمشروب، وهذه إنما يوجد فيها حد فى هذه الشريعة فى الخمر، وهو حد متفق عليه بعد صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه، والحدود التى فى الدماء... إما القصاص وإما مال، وهو الذى يسمى الدية.

(١) أصل كلمة تعزير معناها النصرة والتعظيم، ومن ذلك قوله تعالى: (وتعزوه وتوقروه) وتطلق على التأديب الذى لم يرد به نص، وهو من قبل التقوية والنصر، فمن قمع شخصا عن أن يضر غيره، فقد نصره بحمله على الخير، ونصر الله بتنفيذ أوامره ونصر المجتمع فحماه من الآفات الاجتماعية.

الحدود:

٤٦ - نرى من كلام ابن رشد، أن كلمة حد عنده تطلق على العقوبات المقدرة، سواء أكانت فى جريمة الاعتداء فيها على حقوق العباد الخالصة أو التى يغلب حقهم فيها، أم كان الاعتداء فيها على حقوق الله تعالى أو ما يكون حق الله تعالى فيها غالباً.

وهذا نظر كثير من الفقهاء يطلقون كلمة حد على الجرائم ذات العقوبات المقدرة بتقدير الشارع، ولم يترك تقديرها لولى الأمر، وقد اختار ذلك الرأى من فقهاء الحنفية كمال الدين بن الهمام.

ولكن جمهور فقهاء الحنفية، وكثير من غيرهم لا يطلقون كلمة حد إلا على العقوبات التى يكون حق الله فيها غالباً، أو تكون خالصة حق الله سبحانه وتعالى، فيقولون أن الحد فى الاصطلاح هو العقوبة المقدرة حقاً لله تعالى فلا يسمى القصاص حداً، لأن حق العبد فيه غالب، ولا يقال عن التعزير أنه حد، لأن العقوبة فيه غير مقدرة بنص شرعى، وعلى ذلك يجب أن يتوافر فى جرائم الحدود معنيان إن تخلف أحدهما لا تكون الجريمة جريمة حد.

المعنى الأول: أن يكون فى جريمة الحد اعتداء على حق الله تعالى لأن الجريمة تمس حداً من حدود الله تعالى رسمها وعينها، ومنع الناس من ارتكابها حماية للفضيلة وتنظيماً للمجتمع، وأن حدود الله تعالى محارمه، هى حماه الذى منع من أن يعتدى عليه.

وقد ذكرنا أن التفسير الدقيق لما هو حق الله تعالى وحق العبد، أن حق الله تعالى ما يمس المجتمع، والجناية الشخصية تكون مطوية فى جانب المعنى العام، وربما لا يكون فيها أذى حسى لشخص ما، كزنى رجل غير متزوج بامرأة غير متزوجة، فإننا إن نظرنا إلى الناحية الشخصية لا نجد معنى الاعتداء واضحاً، ولكن إذا تجاوزنا ذلك الإطار الضيق، واتجهنا إلى محيط أوسع مدى، وأفق أعلى، نجد أن هذه الجريمة تشيع الفاحشة، وهى اعتداء على النسل، وهى مخالفة للناموس الاجتماعى، والسكوت عن العقوبة عليها يقضى إلى الإحجام عن الزواج ونحو ذلك.

كذلك الأمر فى قطع الطريق فإن قطاع الطريق يتفقون فيما بينهم على ارتكاب جرائم القتل والسرقة، ويعتصمون فى مكان لتنفيذ جرائم لا تكون سيطرة الدولة فيه قوية،

فإن هذه الجريمة بلاربيب فيها اعتداء على المجتمع مباشرة من غير أى تعليل، فتكون اعتداء على حق الله تعالى مباشرة، ويطوى فيها الاعتداء على الأشخاص.

وجريمة السرقة فيها اعتداء على الأشخاص، وفيها مع ذلك اعتداء على المجتمع يصغر بجواره الأذى الشخصى، إذ فيها الترويع والإفزاع كما ذكرنا من قبل، وهو معنى لاحظته كل القوانين، ولذا لم تجعل عقوبة الاغتصاب كعقوبة السرقة، ولهذا المعنى الاجتماعى العام كانت اعتداء على حق الله تعالى.

ومثل ذلك القذف، ففيه ناحية شخصية، وأخرى اجتماعية، وهى ما يترتب على هذه الجريمة من إشاعة الفاحشة فى المجتمع الذى يلقى فيه الكلام على عواهنه بالنسبة لجريمة الزنى، فيترتب على ذلك الاستهانة بها، وهى أشد الجرائم فحشا، وتهتز لها السموات والأرض، وفى انتشار جريمة القذف بالزنى اتهام البراء بالإجرام، إذ يرمى البرئ وغير البرئ وتسهل جريمة الزنى ذاتها، فإذا قال قائل: فلان العظيم فى مقامه زان، فقد هون الزنى فيمن تسول لهم نفوسهم الزنى، وإذا قال قائل إن فلانة صاحبة المنزلة الاجتماعية زانية فإن الفسق يدخل على قلوب من يكون عندها استعداد له من العذارى، وبذلك تفسد الأخلاق وينتشر الفساد.

المعنى الثانى: الذى يلاحظ فى العقوبة التى تكون حقا لله تعالى هو أن يقدر الشارع الحد الأعلى لها، فلا يترك لولى الأمر تقدير الحد الأعلى لها، إذ أنها فى أصلها بتقدير الشارع، وليست كالتقصاص، لأن التقصاص تحده الجريمة ذاتها، إذ أن أساسه المساواة بين الأذى الذى نزل بالمجنى عليه، والعقاب الذى ينزل بالجانى، أما حقوق الله تعالى أو حقوق المجتمع، فالتقدير فيها بمقدار ما نزل بالمجتمع والفضيلة من أذى، وذلك يكون بتقدير الشارع، حتى لا يكون خاضعا لهوى الحكام، ولذا حد الشارع الحد الأعلى الذى لا يتجاوزه حاكم ولا قاض.

وإن ولى الأمر يتولى تقدير العقاب لما يكون وسيلة، فغمز المحصنات بالقول فى الطرقات فوق أنه وسيلة للإغراء هو من نوع القذف، وإن لم يصل إلى مقداره.

وإنه لا يمكن أن يكون عقاب الوسيلة كعقاب الجريمة التى كانت هذه وسيلة لها، وقد تكون الغاية واحدة، ولكن كان القول تعريضا، ولم يكن تصريحاً، فعندئذ تكون شبيهة تسقط

الحد فلا يعاقب عقوبة القذف ولكن لا يصح أن يقلت من العقاب وهو التعزير، ولا يصح أن نسقط الحد، ثم تنزل عقوبة مثله، لأننا نكون قد هدمنا بيد ما بنيناه باليد الأخرى، ولذلك يجب أن تكون العقوبة أدنى من عقوبة الحد، على ما سنبين ذلك فى موضعه من بحثنا إن شاء الله تعالى.

إقامة الحدود عبادة وجهاد:

٤٧ - إن إقامة الحدود من عبادة الإمام، وجهاد يجب أن يعان عليه، وإذا كان الجهاد فى قتال الأعداء لدفع أذى المعتدين، وحماية منهم، فإن تنقية الأمة من عناصر الفساد من الجهاد أيضا، لأنه جهاد لحماية الدين والأخلاق والفضيلة، وصون للمجتمع من عناصر الفساد التى تنخر فى عظامه ولا قوة لأمة يسودها الانحلال الخلقي، ولا أمن فيها ولا سلامة، وفوق ذلك لا سبيل لمحاربة الأعداء إلا إذا كان المجتمع سليما من الفساد، وحسبنا ما نراه فى بعض الدول التى اعتصمت بقوة السلاح. ولم تعتصم بقوة الأخلاق، فقد خرت صريعة عند أول لقاء بأعدائها.

ولقد قال ابن تيمية فى كتابه السياسة الشرعية:

(إن إقامة الحدود من العبادات كالجهد فى سبيل الله، وينبغي أن يعرف أن إقامة الحد رحمة من الله بعباده، فيكون الوالى شديدا فى إقامة الحد، لا تأخذه رهبة فى دين الله، فيعطله، ويكون قصده رحمة الخلق، بكشف الناس عن المنكرات لا لشقاء غيظه وإرادة العلو على الخلق بل بمنزلة الوالد إذا أدب ولده، فإنه لو كف عن تأديب ولده كما تتستر به الأم رقة ورأفة لفسد الولد، وإنما يؤدبه رحمة وإصلاحا لحاله، مع أنه يود ويؤثر ألا يحوجه إلى تأديب، وبمنزلة الطبيب الذى يسقى المريض الدواء الكريه، وبمنزلة قطع العضو المتآكل. والحجم وقطع العروق بالفصد، ونحو ذلك، بل بمنزلة شرب الإنسان الدواء الكريه، وما يدخله على نفسه من المشقة لينال به الراحة، فكذلك شرعت الحدود، وهكذا ينبغي أن يكون الوالى فى إقامتهما، فإن من كان قصده صلاح الرعية وإزالة المنكرات، بجلب النفع لهم، ودفع المضرة عنهم، ويبتغى فى ذلك وجه الله تعالى وطاعة أمره لأن الله له القلوب وتيسرت له أسباب الخير، وكفاه العقوبة اليسيرة، وقد يرضى المحمود إذا أقام عليه الحد، أما إذا كان غرضه العلو عليهم، وإقامة بأسه ليعطوه أو ليبذلوا له ما يريد من الأموال - انعكس عليه مقصوده.

يروى أن عمر بن عبد العزيز رحمه الله قبل أن يلى الخلافة كان واليا للوليد بن عبد الملك على مدينة رسول الله ﷺ ، وقد ساسهم سياسة صالحة، فقدم الحجاج من العراق، وقد سامهم سوء العذاب، فسأل أهل المدينة عن عمر: كيف هيئته فيكم؟ قالوا ما نستطيع أن ننظر إليه هيبة له. قال: كيف محبتكم له؟ قالوا: هو أحب إلينا من أهلنا. قال: فكيف أدبه؟ قالوا: ما بين ثلاثة الأسواط إلى العشرة، قال: هذه هيئته، وهذه محبته، وهذا أدبه. هذا أمر من السماء).

هذا كلام ابن تيمية بتصرف قليل، ويستوقفنا منه ثلاثة أمور يحسن التنبيه إليها:

أولها: إنه يجب على الوالى فى إقامته الحدود أن يقيمها لله، لا لهواه لأنه إن أقامها لهواه، فقد يشتط فى العقاب، وقد يتساهل مع مذنّب، فهو إما أن يفرط، وأما أن يفرط، وكلاهما ليس سبيل الله تعالى القويم.

ثانيها: أنه يعتبر إقامة الحدود عبادة إذا أدت على وجهها، وأنها جهاد فى سبيل الله تعالى، وإذا كان الذى يحمل السيف داعيا إلى الحق رادا للاعتداء مجاهدا، فمن يدفع الشر فى داخل الأمة، ويجرد سيف الشرع يقمع به العابثين بأحكامه الذين يعيشون فى الأرض فسادا، ويدفع اعتداءهم مجاهد.

ثالثها: أن الحاكم إذا باعد الهوى، وأنزل العقاب بالقسطاس المستقيم يلاحظ فى تنفيذ العقوبة أن يضعها فى موضعها، وأن يسوى بين الناس يكتسب الطاعة والرضا بحكمه، بل محبة المخلصين من الناس، لأنهم يعلمون أنه يعمل من أجلهم ورحمة بهم، فهو فى عقوبته وعطائه عادل رحيم بالناس.

القصاص:

٤٨ - وإذا كانت الحدود عقابا لما يكون الاعتداء فيه على الفضيلة الإسلامية، فالقصاص لما يكون الاعتداء فيه على العباد، أو بالأحرى لا يكون فيه حق العباد غالبا، وأساس القصاص هو المساواة بين ما وقع من الجانى بالفعل، وما يكون من عقاب، فهو لا ينظر فيه إلى الآثار، إنما ينظر فيه إلى ذات الفعل، وإن الآثار بانزال نزال من دون شرها، فإن إصابة الجانى بمثل ما ارتكب تروغ غيره، حتى إن الذى يهمل بارتكاب الجريمة

يقدر ما سينزل به من عقاب قبل أن يفعل، فيكون ذلك ردعا له ومنعا إن كان له تدبر وتفكير، ولذلك قال سبحانه: (ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب).

وإن القصاص، أى المساواة بين الجريمة والعقوبة شريعة الأديان السماوية كلها، وليست شريعة القرآن وحده، فقد كان فى التوراة من قبل، كما حكى القرآن الكريم عنها، إذ قال سبحانه: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن والجروح قصاص، فمن تصدق به فهو كفارة له، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون)^(١) وقد جاء القصاص فى التوراة التى بين أيدينا مع أن اليهود نسوا حظا مما ذكروا به، فقد جاء فى سفر الخروج ما نصه:

(من ضرب إنسانا فمات يقتل، ولكن الذى لم يتعد أوقع الله فى يده، فأنا أجعل له مكانا يهرب إليه، وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر، فمن عند مذبحى تأخذه للموت، ومن ضرب أباه أو أمه يقتل قتلا، ومن سرق إنسانا وباعه أو وجد فى يده يقتل قتلا، ومن شتم أباه أو أمه يقتل قتلا، وإذا تخاصم رجلان فضرب أحدهما الآخر بحجر أو بلكمة ولم يقتل بل سقط فى الفراش، فإن قام ومشى خارجا على عكازه يكون الضارب بريئا، إلا أن يعوض عطلته، وينفق على شفائه. وإذا ضرب إنسان عبده أو أمته بالعصا فمات تحت يده ينتقم منه، ولكن إن بقى يوما أو يومين لا ينتقم منه، لأنه ماله، وإذا تخاصم رجلان وصدما امرأة حبلى فسقط ولدها ولم تحصل أذية يغرم كما يضع عليه زوج المرأة، ويدفع يد القضاة، وإذا حصلت أذية تعطى نفسا بنفس، وعينا بعين، وسنا بسن، ويذا بيد، ورجلا برجل، وكيا بكى، جرحا بجرح، ورضا برضا، وإذا ضرب إنسان عين عبده، أو عين أمته، فأتلفها يطلقه حرا عوضا عن عينه، وإن أسقط سن عبده، أو سن أمته يطلقه حرا عوضا عن سنه)^(٢).

وقد جاء أيضا فى التوراة التى بأيدينا مع ما فيها من تحريف ما يفيد بأن ولى الدم له الحق فى أن يقتل فقد جاء فى سفر العدد ما نصه:

(إن القاتل يقتل، وإن ضربه بحجر يد مما يقتل به فهو قاتل، إن القاتل يقتل، أو ضربه بأداة خشب مما يقتل به فهو قاتل، إن القاتل يقتل، ولى الدم يقتل القاتل حين يصادفه، ولكن إن دفعه بفتة بلا عداوة، أو ألقى عليه أداة بلا تعمد، أو حجرا مما يقتل به

(٢) الإصحاح الحادى والعشرون.

(١) المائدة : ٤٥

أسقطه عليه فمات وهو ليس عدوا له، ولا طالبا أذنيته تقضى الجماعة بين القاتل وبين ولى الدم حسب هذه الأحكام، وتنقذ الجماعة القاتل من يد ولى الدم وترده الجماعة إلى مدينة ملجئه.. ولا تأخذوا فدية عن نفس القاتل المذنب للموت، بل إنه يقتل^(١).

وجاء فى سفر التثنية ما نصه:

(من ذهب مع صاحبه فى الوعر ليحتطب حطبا، فاندفعت يده بالفأس ليقطع الحطب، وأفلت الحديد من الخشب، وأصاب صاحبه فمات فهو يهرب إلى إحدى تلك المدن، فيحيا لثلا يسعى ولى الدم وراء القاتل حين يحمى قلبه ويدركه إذا طال الطريق ويقتله، وليس عليه حكم الموت، لأنه غير مبغض له منذ أمس وما قبله، لأجل ذلك أنا أمرك قاتلا ثلاث مدن تفرز لنفسك)^(٢).

ويستخلص من هذه النصوص المضطربة أمر لا شك فيه، وهو أن شريعة القصاص ثابتة حتى فى التوراة التى بين أيدينا، ولا ننقل عنها لأننا نصدق كل ما نقلناه ونعده الذى نزل على موسى عليه السلام، ولكن ننقله، لنبين للذين يستتكرون القصاص من الأوربيين أنه شريعتهم فى كتبهم المقدسة، فلسنا نصدق أن موسى نزل عليه أن ولى الدم يقتل القاتل حيث صادفه من غير مقاضاة ولا دراسة القضاء وفحصه، ولسنا نصدق أن من شتم أباه أو أمه يقتل، وهكذا.. ففى هذه النصوص ما يخالف المعقول والمنقول، ولم ينقل التاريخ أن هذا الذى لم نصدقه حكم به فى أى عصر من العصور.

٤٩ - وقد يقول قائل أن الإنجيل ليس فيه مثل هذه النصوص، نقول أن ما ثبت فى التوراة هو شريعة الإنجيل ما لم يوجد ما يخالفه على أنه حكم مقرر ثابت.

ولقد يقال إن الإنجيل قد جاء فيه ما يدل على نقيض ذلك، فيثبت ولا يؤخذ بما جاء فى التوراة. فقد جاء فى إنجيل متى مانصه، (سمعت أنه قيل عين بعين وسن بسن، وأما أنا فأقول لكم، لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الأيمن، فحول له الآخر أيضا، ومن أراد أن يقترض منك فلا ترد، سمعت أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك، وأما أنا فأقول لكم

(١) الإصحاح الخامس والثلاثون.

(٢) سفر التثنية الإصحاح رقم ٦، ٧، ٨، ٩.

أحبوا أعداءكم، وباركوا لاعنيكم وأحبوا مبغضكم وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم..) ولكننا نقول إن هذه وصايا بالعفو، وليست نظاما يسن، وقد كان النبي ﷺ يحكم بالقصاص ويدعو إلى العفو، واللّه سبحانه وتعالى حبيب إلى العفو في كتابه الكريم، فقال تعالى بعد نصوص القصاص (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان)^(١) وعبر عن القاتل بأنه أخ تحببنا في العفو، قال تعالى:

(وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، وإن صبرتم لهو خير للصابرين * واصبر وما صبرك إلا باللّه ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون)^(٢) وقال تعالى: (ادفع بالتي هي أحسن، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم)^(٣).

وعلى ذلك تخرج كل عبارات الأناجيل الداعية إلى العفو عن يسيء إليك، ولا يتصور أن يكون سيدنا المسيح عليه السلام يسن نظاما لا يقتل فيه قاتل ولا يضرب معتد، ولا يسجن ظالم، فإن هذا يكون بين الملائكة، ولا يكون بين الناس، بل إنه لا حاجة إليه عند الملائكة، لأنهم عباد مطهرون لا يعصون اللّه ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون. ولا يتصور أن يكون بينهم تنازع وتضارب فإن هذا من الطبيعة الأرضية التي تنطوي عليها جوانح الإنسان. فإن الغيرة الظالمة، والحسد المفسد في طبيعة الإنسان. وقرأ قوله تعالى في قصة قتل قابيل لأخيه هابيل من أجل قربان قدمه كل واحد منهما، وكان أحدهما يرجو ما عند اللّه، والآخر غير مخلص، فقد قال تعالى:

(واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قربانا، فتقبل من أحدهما، ولم يتقبل من الآخر، قال لأقتلك، قال إنما يتقبل اللّه من المتقين * لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك، إني أخاف اللّه رب العالمين * إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك، فتكون من أصحاب النار، وذلك جزاء الظالمين * فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله، فأصبح من الخاسرين * فبعث اللّه غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه قال يا ويلتا أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي فأصبح من النادمين * من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض، فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا)^(٤).

(١) البقرة : ١٧٨ (٢) النحل : ١٢٦

(٣) فصلت : ٣٤ (٤) المائدة : ٢٧ - ٣٢

إن هذا النص الكريم يدل على الطبيعة الأرضية فى الطبيعة الإنسانية، ولا يقيم الأشرار إلا قصاص عادل، وبذلك يحيا الناس حياة طيبة فى الجملة فى هذه الأرض، والجزاء الأوفى عند الله العليم الحكيم.

وعلى ذلك يكون ما فى الإنجيل من وصايا بالعفو فى الجرائم الشخصية ليس قانونا ينفذ، ولكنه وصية لشخص المجنى عليه إن أراد اتباعها، وإلا فالقانون هو الذى ينفذ.

وبالبناء على ذلك نقرر أن الإنجيل كما نزل على عيسى عليه السلام. جاء بالنسبة للعقوبات مكمل للشدة التى اشتملت عليها التوراة كما نزلت على موسى عليه السلام، والقرآن الكريم جاء كاملا مشتملا على الأمرين، شاهدا بالصدق للصادق من الكتابين كما قال تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا).

جرائم القصاص:

٥٠ - جرائم القصاص هى التى يسميها الفقهاء الجنايات، فهم يطلقون الجنايات على الجرائم التى تقابل جرائم الحدود والجرائم التعزيرية فيعرفون الجناية بأنها التى يكون فيها اعتداء على النفس أو الأطراف، والتى تكون عقوبتها قصاصا أو دية، وعلى ذلك تكون الجنايات هى الجرائم التى تكون اعتداء على النفس وتكون عقوبتها مقدرة بنص شرعى، ولا يترك تقديرها لولى الأمر أو للقاضى، فلا يدخل التعزير فى عمومها.

وإن كتب الفقه الحنفى، وإن لم تضع ذلك القيد، وهو أن تكون عقوبتها مقدرة بنص الشارع، غير أنه يلاحظ فى تعريفها، لأنهم لا يضعون تحت عنوان الجنايات إلا العقوبات المنصوص عليها، أما ما لا نص فيه فإنهم يضعونه فى باب آخر هو باب التعزير، ويقررون أنه يكون فى العقوبات التى ليس لها عقوبة مقدرة.

ومن الفقهاء من يطلق الجنايات إطلاقا عاما، حتى تشمل جرائم الحدود والقصاص والتعزير، وقد جاء ذلك فى كتاب تبيين الحقائق للزيلعي، فقد جاء فيه ما نصه:

(الجنايات فى اللغة اسم لما يجنيه المرء من شر اكتسبه.. وهو عام إلا أنه خص بما يحرم من الفعل، وأصله من جنى الثمر، وهو أخذ ما فوق الشجر، وهى فى الشرع اسم لفعل محرم، سواء أكان فى مال أم فى نفس).

فهذا التعريف الشرعى يجعل الجناية اسما لكل جريمة، لأنها اسم لكل فعل يحرم، سواء أعلق بالمال، أم تعلق بالنفس أم بغيرهما، فتشمل جرائم الحدود وجرائم القصاص بأنواعه، وتشمل جرائم التعزير، وهذا التعريف يتجه إلى ناحية من اتجاه ابن قدامة الحنبلي

في المغنى فيقول: (كل فعل فيه عدوان على نفس أو مال، لكنها في العرف - أي عرف الفقهاء - مخصوصة بما يحصل منه التعدي على الأبدان. وسموا الجناية على الأموال غصبا وسرقة وخيانة وإتلافا).

ونجد أن ابن قدامة ينتهي إلى تعريف فيه عموم يتلاقى مع الزيلعي في ناحية، وهو أن الجنايات تعم الحدود وكل أنواع القصاص، وتشمل التعزيرات الواقعة على الأبدان، فهو يخص كل ذلك بما يقع على الأبدان، فيجعل ما يقع على الأموال له اسم خاص، فيسميه سرقة، أو غصبا أو خيانة.

وعلى ذلك تجعل جرائم الأموال قسما خاصا به، مقابلا للجرائم الواقعة على الأبدان.

٥١ - ويلاحظ بالنسبة للجرائم أن الشارع الحكيم نص على القصاص في جزء منها، وهو الخاص بالجروح والدماء وترك الباقي لتقدير ولي الأمر، فهو قد نص على القتل، وقطع الأطراف، والجروح التي يمكن أن يقدر مقدارها.

وإن الحكمة في ذلك واضحة من تاريخ العرب، بل من تاريخ العالم كله، لأن القتل وقطع الأطراف، والاعتداء على الإنسان كان الناس يسيرون فيه على قانون الثأر، وعدم تكافؤ الدماء، فالأشراف الذين يجري في عروقهم الدم الأزرق كما يجري الآن التعبير بين الناس، لا يكافئهم دم الضعفاء، والأمراء يجري في عروقهم دم لا يجري في دم السوق، والكبراء في المقام في نظر الناس ليسوا كالحقراء في زعمهم، فإذا كان المقتول كبير قوم أو زعيم قبيلة أو من قبيلة قوية ذات صوت مسموع، لا يقتل فيه رأس برأس، بل ربما لا تكفي روس في نظير رأس كبير، وهناك فوق ذلك ظلم كان يقع، فإنه إذا كان المقتول ضعيفا لا يقوى عليه على أن يطالب بدمه، وإن طالب لا يقوى على الانتصاف لنفسه، فجاء الإسلام يقرر مبدأ القصاص في الدماء على أساس المساواة بين جميع الناس، لا فرق بين شريف وضعيف، وأمير وسوقة، وأنه لا عقاب إلا تحت سلطان ولي الأمر، وبحكم القضاء، وأن التنفيذ مستمد منه، والنفوس جميعا متساوية، فالنفس بالنفس وإن هلك، والإسراف في تقدير المقتول ليس من أدب الإسلام، ولا من أحكامه النافذة إلى يوم القيامة، والناس إخوة. وهم متساوون في الحقوق والواجبات، وقد قال النبي ﷺ (المسلمون تتكافأ دماؤهم).

ولذلك كان النص على القصاص والديات في الدماء أيًا كان نوعها، مادامت مقدرة، لتكون المساواة التامة بين الناس. ولا يطغى قوى، ولا يذهب حق ضعيف. وكان هذا القصاص شافيا للنفس مذهباً لأحقاها وليس فيه إسراف ولا رغبة في الانتقام لذاته، بل فيه عدالة وحماية وخير، لذا قال تعالى (ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب)^(١).

وإن القصاص بهذا الوضع هو مساواة بين أحاد الأمة في العقاب، إذا وقعوا في جرائم، ولا يصح التفاوت في المقام لأن الشرف ليس في الإجرام، إنما الشرف في تجنب الإجرام، وإن تجنب الإجرام سهل على الأشراف والأقوياء، وقد يكون صعباً على بعض الضعفاء، فكان الحق على الأقل أن يتساوى القوي الشريف في العقاب مع الضعيف.

العقوبات المحددة وقاية المجتمع الفاضل:

٥٢ - إن تلك العقوبات المقدرة سواء أكانت حداً أم كانت قصاصاً، هي الأساس الأول في وقاية المجتمع من آفاته التي تقوض بنيانه، وعلى هذا هي الأساس لقيام مدنية فاضلة، إذ أن الجرائم التي تقام من أجلها الحدود هي خبث تجب إزالته، وشر تجب تنقية الجماعة منه، ولابد من استعمال الحزم الحاسم لإزالة هذه الأوزار من جسم الجماعة ليكون نقياً سليماً، وإذا كان الإسلام قد جاء لإيجاد مدنية فاضلة، فلا بد أن تحمي الفضيلة فيها. وأن يحمي كل مابه قوام الجماعة وأطمئنانها، والغاية الفاضلة تبرر الوسيلة الحازمة، وإن الوسيلة كالأغاية كلاًهما فاضلة، وإن كانت الوسيلة فيها إيذاء فليس الإيذاء شراً دائماً، وقد قال النبي ﷺ (من لا يرحم لا يرحم) ولا يصح أن يذهب فرط الشفقة بالجناة إلى نسيان جريمتهم، فإن كل شفقة تمنع إنزال العقاب الرادع بهم تمكين لشهرهم وتعريض المجتمع لفسادهم، وليس ذلك من العدل في شيء، لأن العدل أن من ارتكب شيئاً استحق عقابه، وأن يتساوى الناس في العقوبات إذا ارتكبوا ما يوجبها، فإن الجريمة كالشجرة الشائكة - لابد من اقتلاعها أو تخضيد شوكتها، إن لم يكن في إمكان اقتلاعها من دخال النفوس.

وإن تقدير عقوبات القصاص حمى الأمة الإسلامية من عصبية الجاهلية، ومنع التفاوت بين الناس، فإن ذلك فيه إضعاف النخوة بين آجادهما، لحق على الإسلام دين العدل أن ينشر المساواة في العقاب.

التعزير

٥٣ - التعزير هو العقوبات التي لم يرد نص من الشارع ببيان مقدارها، وترك تقديرها لولي الأمر ، أو القاضي المجتهد ، كما كان الشأن في قضاة العصر الأول كأبي موسى الأشعري، وشريح، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة، وعثمان البتي، وأبي يوسف صاحب أبي حنيفة، ومحمد تلميذه، وزفر بن الهذيل أكبر تلاميذ أبي حنيفة.

وإذا كان التعزير متروكا لولي الأمر ابتداء، فإنه يستطيع أن يقدر في سلطانه ما يسمى الآن في العرف الحاضر جنايات تكون عقوبتها مقدرة بحد أعلى وحد أدنى، ويترك الأمر في تقدير ما بينهما إلى اجتهاد القاضي في فقه القضية، لا في فقه المسائل، والجنايات في العرف القانوني هي الجريمة التي تكون عقوبتها الإعدام أو الأشغال الشاقة أو السجن، وإن كان الإعدام يدخل في باب القصاص.

ويكون مما يسنه ولي الأمر ما يسمى جنحا ومخالفات في العرف القانوني.

والتعبير بكلمة جنحة جاء في الفقه الإسلامي، كما جاء في تعبير ابن تيمية، وأصل الجنحة من جنح بمعنى مال، والجناح معناه الإثم، لأنه يميل بالإنسان عن الحق، ومن ذلك قوله تعالى: (فلا جناح عليهما فيما افتدت به)^(١) ويكون من ذلك اشتقاق كلمة جنحة في العرف القانوني لأنها انحراف ناحية الإثم، وإن لم يوغل فيه كالجناية.

وإن المخالفات التي يطلق عليها مخالفات تدخل في أعمال الحسبة، وحذا لو وجد هذا النظام الآن، وسنينه إن شاء الله تعالى.

٥٤ - وأنه يجب أن يسن ولي الأمر بعد أن تقاصرت الهمم في الاجتهاد قانونا تعزيريا، لحماية الأموال والأخلاق والنظام، ويرتب فيه العقوبات على حسب مقدار الاعتداء على المصالح المعتبرة في الإسلام.

ولقد هم عمر بن عبد العزيز أن يفعل ذلك، ويأخذ قانونه الذي يسنه من فتاوى أهل المدينة من الصحابة والتابعين، فينشر تلك الفتاوى على أنها قانون متبع، لا يخرج عنه قاض من القضاة، ولكنه مات قبل أن يتم ما هم به.

(١) البقرة : ٢٢٩

وقد حاول هذه المحاولة من بعده أبو جعفر المنصور ثانياً ملوك بنى العباس، فقد حاول أن يتخذ من فتاوى الصحابة والتابعين قانوناً، وطلب إلى إمام دار الهجرة مالك أن يجمع السنن لتكون قانوناً، فجمعها إمام السنة، ونهاه هو ومن جاء بعده من الحكام عن أن تتخذ قانوناً، لأن أهل كل إقليم قد سبقت إليهم سنن عن الصحابة والتابعين، وألفوا السير على منهاجها، والخضوع لأحكامها.

٥٥ - ويجب أن نسارع هنا بالتنبيه إلى أن ولى الأمر الذى يضع عقوبات التعزير هو ولى الأمر بحكم الإسلام الذى يقيم حدوده، وينفذ أحكامه، ويهتدى بهديه، وقد استوفى شروط الحاكم العدل.

وبذلك يطمأن إلى ما يسن من أحكام شرعية، فإنه يرجى منه فى هذه الحال أن تكون أحكامه على مقتضى الحق والعدل، ولا يتصور من حاكم عدل أن تكون الأحكام التى يسنها مخالفة لأحكام الشرع، فتجرم ما ليس بجريمة، وتبيح ما هو جريمة فى حكم الإسلام.

ومهما يكن من حال ولى الأمر، فإن التعزيرات الإسلامية يجب أن تتوافر فيها أمور أربعة:

أولها: أن يكون الباعث عليها حماية المصالح الإسلامية المقررة، لا حماية الأهواء والشهوات، سواء أكانت هذه الأهواء أهواء الحاكم نفسه أم أهواء حاشيته أم أهواء الناس، فإن الهوى والمصلحة نقيضان لا يجتمعان، وقد حددت المصالح التى تجب حمايتها بالعقوبات بحدود محكمة، وإن القياس الضابط للفرقة بين ما هو هوى للحاكم أو أتباعه أو غيرهم، وبين ما هو مصلحة - هو مقدار النفع والضرر، فما يدفع أكبر ضرر وما يجلب أكبر نفع للناس يكون الحكم به تابعاً للمصلحة، وما ليس كذلك يعد هوى.

على أنه لا يمنع المباحات المقررة إلا إذا ترتب عليها ضرر مؤكد للجماعة، ولا يتدخل بعقاب فى الحقوق المكتسبة الثابتة إلا إذا كان الضرر مؤكداً، وكان الضرر الناتج من استعمالها أكبر من ضرر الحرمان منها.

ثانيها: أن تكون العقوبات التى يقررها ناجعة حاسمة لمادة الشر، أو مخففة له، وألا يترتب على العقوبة ضرر مؤكد أو فساد أشد فتكاً بالجماعات، وألا يكون فى العقوبات إهانة

للكرامة الإنسانية وضياح لمعانى الأدمية، فإن العقوبات تهذيب للمجتمع، ولا يصح أن يكون التهذيب بإهانة الإنسانية وتضييع معانى الكرامة، كما نرى فى عقوبة السجن وما يجرى فى داخله، فإن فقد الكرامة الإنسانية فيها أمر واضح ظاهر، ومن هانت كرامته داخل روح الجريمة نفسه، وتغلغل فيها.

ثالثها: أن تكون ثمة مناسبة بين العقوبة والجريمة، فلا يسرف فى عقاب، ولا يستهين بجريمة، وإذا كانت العقوبة مناسبة للجريمة أحس المجرم بعدالتها، فيخضع لها بحكم الترقب لها قبل وقوعها، وليس التناسب بين ذات الفعل والعقوبة دائما، بل يلاحظ فيها معنى التناسب بين الفعل والعقوبة، إذا كان الاعتداء على حق من حقوق العباد، كالاغتصاب، وأن يكون التناسب بين الأثر والعقوبة فى غير ذلك.

رابعها: المساواة والعدالة بين الناس جميعا، لأن هذه المساواة مفروضة فى كل قانون عادل، فلا يطبق حكم على طائفة من الناس، ويطبق حكم آخر على آخرين، فإن هذا تفرقة ظالمة، والناس سواء أمام القانون، وقد قال النبى ﷺ: (الناس سواسية كأسنان المشط).

وما كان لنا أن نذكر هذا الشرط، لأنه فى ذاته لا يحتاج إلى ذكر لأن ولى الأمر تفرض فيه العدالة فى كل ما يتولاه من أعمال، سواء أكان عقوبات زاجرة يسنها، أم كان عطاء يوزعه، أم كان فى أعمال يعهد بها إلى ولاته، فإنه قد ورد أن النبى ﷺ قال: (من ولى أحدا فى شىء من أمر هذه الأمة وفيهم من هو أصلح منه كبه الله فى النار) كما أن العدل مفروض فى كل من يتولى حكما بين الناس، ويكون ذا سلطان فيهم، فإن الله تعالى يقول: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان)^(١).

ولكننا ذكرناه لاحتمال أن يكون الشر، وخصوصا فيمن يتولى أمر هذه الأمة أو بعضها بالاغتصاب والقهر، أو الوراثة، إذ يسود حكمهم حب القلب والسلطان، ويكون فرض السلطان بالقوة سبيله أحكام تعزيرية يفرضونها على أنها شرعية واجبة الطاعة، والخضوع لها فرض محتوم لا مناص منه، وقد وقع فى الماضى أن كان التعزير الذى يفرضه الولاة قد شرعوه تمكينا لسلطانهم وإخضاعا لحكمهم، ويطبقونه على هذا الأساس إذا كان فى أصله يمت إلى أصل شرعى، يعقوبون من أحكامه من يحبون، وينفذونه على من لا يزدلف إليهم. ولا حيلة له عندهم.

(١) النحل: ٩٠

ولذلك الفرض نجد الفقهاء يدعون في كتبهم تعزيرات القضاة وفتاواهم، ولا تجدهم يذكرون إلا قليلا من تعزيرات الأمراء، إلا أن يكون إماما عدلا، كعمر بن عبد العزيز، فإن تعزيرهم يكون حقا يستشهد به.

حق الله وحق العباد في التعزير:

٥٦ - وإن العقوبات التعزيرية كالعقوبة المقدرة، بعضها حق الله، وبعضها حق العبد فيها غالب، ويتحقق حق الله تعالى في كل حد سقط بالشبهة، فإذا تزوج شخص مطلقته طلبة مكملة للثلاث، ودخل بها يقع الزواج باطلا ويكون الدخول حراما، ولكن يسقط الحد للشبهة، وليس معنى سقوط الحد ألا تكون ثمة عقوبة قط، بل يكون التعزير، يكون ذلك حقا لله تعالى، كما يتحقق التعزير حقا لله تعالى في الجرائم الواقعة على الأشخاص، فمن اشتهر بالفساد والقتل إذا عفا ولى الدم عنه لا يسقط عنه العقاب مطلقا، فإذا سقط القصاص لعفو ولى المجنى عليه، فإن النظام العام أى حق المجتمع أو حق الله تعالى يوجب العقاب، وقد يصل التعزير إلى الحكم بالإعدام على رأى بعض المذاهب.

وكذلك من عرض في الرمي بالزنى ولم يصرح به في رمى محصنة فإن الحد لا يقام عليه، ولكن لا يعفى من التعزير، وهكذا كل عقوبة مقدرة تسقط بسبب من أسباب السقوط، ويرى ولى الأمر فساد الجاني، فإنه يعزره لهذا الفساد.

ومن العقوبات التعزيرية التي يكون سببها الاعتداء على حق من حقوق الله، العقوبات التي تفرض على مروجى البدع ودعاة التشكيك في الحقائق الإسلامية، وكذلك ما يفرض من عقاب، على مروجى الأخبار المكنوية على رسول الله ﷺ.

ومن العقوبات التعزيرية التي يكون سببها اعتداء على حقوق الله أيضا تحريض النساء والظلمان على الفسق، فلولئك الذين يجمعون الرجال على النساء تكون عقوبتهم تعزيرية، وينزل بهم أقسى العقوبات التعزيرية، لأنهم يسهلون الفسق على الفاسقين، ويحرضون الناشئين.

وكذلك من التعزير الذى يكون لحق الله تعالى عقاب من يقتنون الخمر ويتجرون فيها، وإن لم يشربوها، ومن يعرضونها على الصغار، ويحرضونهم على شربها.

ومثل ذلك العقوبات التي تفرض على من يغشون البضائع، أو يفسدون أطعمة الناس، ومن يحتكرون الأطعمة وغيرها مما يضيقون به على الناس، ومن التعزير ما يفرض من عقاب على مغتصبى أموال الناس، فكل هذه العقوبات سببها الاعتداء على حق الله، أو بالعبارة التي تجرى في عرفنا الاعتداء على حق المجتمع،

ومن العقوبات التعزيرية التي تكون من حقوق الله، العقوبة التي تفرض على الرشوة وعلى أكل الربا، وعلى عقد العقود المحرمة شرعاً، وغير ذلك مما يفرضه ولي الأمر على الذين يفتالون حقوق الناس.

وإن الشرع الإسلامي قد فرض عقوبات على الجرائم التي تكون إهمالاً للواجبات الدينية، فهناك عقوبات لمن يجاهرون بالمعاصي، ويتركون الفرائض، وعقوبات للذين يمتنعون عن أداء الزكاة المفروضة، وكذلك يمتنعون عن أداء الخراج في ميعاده، وكل هذه العقوبات للمحافظة على أداء الواجبات.

ومن العقوبات التعزيرية لأجل المحافظة على حقوق الله تعالى، عقوبة شاهد الزور.

هذه أمثلة مما يكون فيه العقاب لحق الله تعالى في التعزير.

وهناك أحوال كثيرة يكون التعزير لحقوق العباد، فمن قتل قتلاً هو شبه عمد مع وجوب الدية يكون التعزير للمحافظة على حقوق العباد، وفي الجروح التي لا يمكن القصاص فيها مع توافر سببه، إذا وجبت لا يسقط حق العبد في التعزير، وكذلك كل الجرائم الشخصية التي لا يمكن القصاص فيها يكون التعزير بدل القصاص، مع وجوب الدية الواجبة فيها.

ومن التعزيرات التي تثبت لحقوق العباد في الجناية على النفس أن يشرع في القتل أو نحوه، ولكن لا تتم الجريمة بأمر لم يكن في تقديره، أو لم يكن في مقدوره دفعه، فإنه في هذه الحال يكون العقاب تعزيرياً، وكذلك من حبس إنساناً مدة طالت أو قصرت، فإن هذه جريمة واقعة على ذلك المحبوس، تكون عقوبتها التعزير العادل في مثلها.

٥٧ - وعلى ذلك نستطيع تقسيم التعزير إلى قسمين:

أولهما: تعزيرات لحقوق الله تعالى.

وثانيها: تعزيرات لحقوق العباد.

والأولى تكون في حال الاعتداء على حقوق الله تعالى، من غير أن يكون هناك حد في موضوع الاعتداء. أو يكون هناك حد، ولكن سقط بالشبهة، ويكون مقدار التعزير تابعا لمقدار الشبهة، فإن كانت الشبهة قوية كان التعزير غير شديد، وإن كانت الشبهة ضعيفة كان التعزير شديدا، كهذا الذي يعقد على إحدى محارمه على التأييد، وهو يعلم تحريم ذلك، ولكن يسقط الحد لصورة العقد على رأى أبى حنيفة دون غيره من الفقهاء. فإن أبا حنيفة الذي قرر ذلك يقول أن التعزير في هذه يكون أشد تعزير، وبذلك نرى أن التعزير في مواطن الحدود الذي تكون فيها شبهة دائرة يسير مع الشبهة سيرا عكسيا. فإن كانت قوية ضعف، وإن كانت ضعيفة قوى واشتد، لأن مقدار الشبهة يحد من معنى الإجماع، فيحد من العقوبة.

ومن الشبهات ما يسقط كل عقوبة مع وقوع الفعل المحرم، كهذا الذي يتزوج امرأة وهو معتقد أنه لا توجد بينه وبينها علاقة محرمة، ويدخل بها ويعاشرها معاشرة الأزواج. ولا يوجد عنده وقت الزواج أى سبب من أسباب العلم الصحيح، ثم تبين له بعد ذلك وجود تلك العلاقة المحرمة، فمع أنه ارتكب محرما في ذاته يعد معذورا في ارتكابه إذا انتفت كل أسباب العلم وقت ارتكابه عند العقد وعند الدخول.

والتعزيرات منها ما يكون عقوبة على ترك واجب كما ذكرنا في أمثلة - تارك الزكاة والممتنع عن أداء الواجبات الدينية، والعقوبة في هذه الحال ليست على الماضي الذي وقع إنما هي للحمل على الأداء، وكذلك من امتنع عن أداء ما عليه من ديون للعباد، فإنه يعزر ليحمل على الأداء، وكذلك لقول النبي ﷺ: (لِيُؤْخَذَ الْوَاجِدُ ظَلَمَ يَحِلُّ عِقَابُهُ).

ومن التعزيرات ما يكون عقوبة على أمر فيه اعتداء على غيره ولو بطريق الامتناع، كمن يعتدى على غيره بالسب، وكمن يؤذى غيره بالضرب، وكمن يشيع الفساد بين الناس، وكشاهد الزور، وكمن يفتصب أموال الناس، أو يغشهم أو يحتكر أقاتهم، فإن هذا كله يقتضى تعزيرا، لأنه اعتداء على الأحاد، أو على الجماعة، ومن الجرائم التي يعد الإيذاء فيها بالامتناع عن واجب ديني، أن يحتاج شخص إلى الماء وبصحبتة من معه الماء، فامتنع عن إعطائه، حتى تعرض جسمه للتلغ، فإن الممتنع يعاقب عقابا تعزيرياً لإيذائه لصاحبه بالامتناع عن معاونته في وقت الحاجة إليه، وكذلك من رأى واحدا ينتهك حرمة الله تعالى،

وهو يستطيع منعه أو تبليغ إلى الأمر في المنطقة ليمنعه فلم يفعل، فإنه يعد قد صدر عنه إيذاء بهذا الامتناع، وكذلك من يرى أعداء ياتمرون على الدولة ولا يعمل على منعهم أو إبلاغ الأمر للمختصين، ليقضوا على انتمارهم، وكمن يرى سبعا يعدو وراء إنسان، وهو يستطيع أن يؤويه فلا يؤويه فإنه يكون قد أذى ذلك الرجل بالامتناع عن هذا الواجب، ومن ذلك من يرى أعمى يتردى في بئر أو في حفرة ولا يهديه ويأخذ بيده، وكمن يرى طفلاً يغرق في الماء، وهو يستطيع إنقاذه، ولا ينقذه.

ففي كل هذه الصور نجد أن الجريمة التي أوجبت التعزير هي أذى لحق الجماعة أو لحق الأحاد بسبب الامتناع عن الواجب، فكل امتناع عن واجب يتسبب عنه ضرر، فإنه يوجب التعزير، بل من الفقهاء من يقرر أنه يوجب القصاص إذا توافرت شروط العمد.

وفي الحق أن كل واجب ألزم الشارع به يكون لمصلحة مجلوبة، أو لدفع مضرة، فكل من يمتنع عن الواجب يمنع مصلحة أو يجلب ضرراً، ولو اختلفت الأسباب عن بعض الناس والتمحيص النافذ يؤكد السببية والارتباط بين الترك والأذى.

٥٨ - هذا إجمال سقناه في أقسام العقوبات العامة في الفقه الإسلامي، وهي في عمومها ترجع إلى ثلاثة: الحدود، والقصاص، والتعزيرات، وقد أشرنا إليها بعبارات موجزة موضحة، ولكنها لا تبين قواعدها، ولا شروط توقيعها، وقد حق لنا أن نذكر القواعد في كل نوع من هذه الأنواع.

القواعد العامة للحدود

تعريف الحدود والغاية منها

٥٩ - الحدود جمع حد، وهو في اللغة المنع، وفي الشريعة العقوبات الثابتة بنص قرآني أو حديث نبوي في جرائم كان فيها اعتداء على حق الله تعالى.

ومعنى ذلك أن الحقوق أقسام أربعة: حقوق خالصة لله تعالى، كعبادته سبحانه وتعالى وحده، وحماية الفضيلة، وحقوق خالصة للعبد كامتلاكه، وانتفاعه بما يملكه، وحقوق حق الله تعالى فيها غالب، كبعض الحدود عند بعض الأئمة، مثل حد القذف، وحقوق حق العبد فيها غالب كحق القصاص، والله تعالى فيها حق.

ويصح أن نفسر حق الله تعالى بحق المجتمع، وذلك لأن الله تعالى ما أمر بما أمر، وما نهى عما نهى إلا لإيجاد مجتمع فاضل تسوده الفضيلة، وتختفى فيه الرذيلة، ويمكن كل أحاده من القيام فيه بما عليه من واجبات، ويستمتعون بما لهم من حقوق من غير مانع يمنعهم إلا ما يكون بأمر من الله تعالى، وكل ما يمس هذا المجتمع الفاضل بحيث يعرضه لشيوع الفساد فيه، والتناوب والتدابير، وتمكين الظالمين، يكون اعتداء على حق الله تعالى، لأنه هو الذى يشرع للمجتمع ما يوجهه إلى الكمال، فما يكون عكس ذلك يوجهه إلى الفساد، فيكون اعتداء على حق الله تعالى وشرعه، فمثلا المجتمع الفاضل يوجب رعاية النسل وحفظ الأنساب، والمحافظة على كيان الأسرة، وإذا شاع الزنى فى أمة انحلت فيها الروابط، وضاع فيها النسل، فكان الزنى اعتداء على حق الله تعالى أو على حد تعبير عصرنا اعتداء على حق المجتمع، أو على النظام الاجتماعى، وإن المجتمع الفاضل يقتضى سلامة عقول أحاده، لأن العقل إذا فسد كلن صاحبه كلا على المجتمع غير منتج فيه، وكان مصدرا شر له، لأن العقل يبقى من الوقوع فى الشر، ولذلك كان من حماية المجتمع العمل على سلامة العقول، لكى تكون كل القوى عاملة، أو كل القوى التى يمكن أن تعمل تقوم بواجبها، ولذلك كان حد الشرب، وهكذا تجد الحدود كلها تتجه إلى حماية المجتمع لأنها حقوق لله تعالى.

وكذلك فى كل أمر قرر الفقهاء أن حق الله فيه غالب لا يلاحظ فيه حماية مصالح الأفراد، ولكن يلاحظ حماية المجتمع، وتجرى مصالح الأفراد تبعاً.

٦٠ - والعقوبات التى اعتبرت حدوداً هي: حد الزنى، وحد القذف، وحد الشرب، وحد السرقة، وحد قطع الطريق، وحد الردة، وسميت العقوبات فى هذه الجرائم حدوداً، لأنها محدودة مقدرة بتقدير الله تعالى، ليس لأحد أن يزيد فيها أو ينقص. ولأنها حدود قائمة فاصلة بين الحق والباطل. وما هو فاضل، وما هو مرتول، فهى حدود الله تعالى التى تحمى المجتمع، وكأن الجرائم التى تكون عقوبتها حدوداً تغور يهاجم المجتمع من جانبها، والعقوبات هى الحدود التى تسد بها هذه الثغور.

ثم هذه العقوبات لحماية الفضيلة الإنسانية العليا التى قررها الإسلام، فهى بمنزلة الحد الفاصل الذى يمنع الأشرار من اقتحام حمى الأخيار.

وإن هذه العقوبات هى الوقاية للمجتمع والحدود التى تحمى الأفراد من طغيان الفساد، ومن أجل ذلك سميت تلك العقوبات حدوداً، ويسمى كل واحد منها حد الله تعالى

الذى يعطى الحقوق ويفرض الواجبات، ويعين الالتزامات، فهو الذى رسم الحد لأجل حمى الفضائل، وحرمت أهل الإيمان.

٦١ - إن هذه العقوبة شرعت إذن لحماية المجتمع، وإن الغاية منها حماية حرمت الله تعالى، وجعل الناس يعيشون مطمئنين فى هذه الأرض.

ولهذا كانت هذه العقوبات لا ينظر فيها إلى مقدار الفعل المرتكب، ولا إلى مقدار الاعتداء الشخصى الواقع مباشرة على الأحاد، إنما ينظر فى تقدير عقوبتها إلى الآثار المترتبة، سواء أكانت قريبة أم بعيدة.

فجريمة الزنى:

لا ينظر فيها إلى مقدار الاعتداء الشخصى الواقع على المبنى بها، فإنه إذا كان برضاها، فليس ثمة أذى حسى واقع عليها، وإنما ينظر فيها إلى ما يترتب على شيوع هذه الفاحشة من نتائج خطيرة بالنسبة للمجتمع، فإنه يترتب على هذا الشيوع ألا يقبل الناس على الزواج مكتفين بتلك العلاقات، وبذلك تنحل الأسرة، وبانحلالها تذهب أقوى رابطة فى بناء المجتمع الفاضل، ويضيع النسل، فإنه إما ألا يكون نسل قط بين الذين تقع منهم هذه الجريمة، وبذلك يقل تعداد الأمة، ويفنى نسلها شيئا فشيئا، وإما أن تكون هناك ثمرة لتلك العلاقة الفاجرة، وبذلك يكون الأولاد غير الشرعيين الذين يتربون فى الملاجئ والذين لا يعرف لهم آباء، وكان يسميهم الرومان أبناء المجتمع لشيوع الأبوة لهم بين أولئك الذين ارتكبوا مع هذه المرأة التى أتت بهؤلاء الأولاد، وإن هؤلاء الأولاد ينشئون وفيهم شنوء يجعلهم لا يألّفون الناس، ولا يألّفهم الناس، فيكونون مصدر أذى مستمر، وتفك بهم عرا الجماعة، وتذهب وحدتها وقوتها، وذلك لأن الأولاد، إنما تتربى فيهم العواطف الجماعية بتربيتهم بين أبويهم وإخوتهم، إذ أن الغرائز تنمو مهذبة مشذبة بحنان الأبوين وعطفهما، ورعاية الأولاد فى إرضائهما، وإن الأم والأب يعلمان أولادهما العلاقة الإنسانية ويربيان فيهم النزوع الاجتماعى.

وإذا فشا الزنى فى أمة فإن مآلها الانحلال وتناقص السكان، ووجود رجال فيهم عداوة للمجتمع، واعتبر ذلك بالأمم التى تفشتت تلك الجريمة الإنسانية، فإن مجتمعا فى انحلال، وسكانها فى نقصان.

ولما كان من مقاصد الإسلام الكبرى حفظ النسل قويا متأكفا ليكون قوة تربط بغيرها من القوى الإنسانية كان من أفحش الجرائم فيه الزنى، ولذلك قال ﷺ: (إن من أكبر الكبائر الزنى وأفحشه ما كان بحليلة الجار).

وإن المتتبع للنصوص القرآنية يجد كثيرا من الآيات القرآنية تقرن النهى عن قتل النفس بالنهى عن الزنى، فقد قال تعالى فى سورة الأنعام (ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق)^(١) وقال تعالى فى سورة الإسراء (ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا * ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق) وقال تعالى فى سورة الفرقان فى أوصاف المؤمنين: (والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق، ولا يزنون).

ومن هذه النصوص الكثيرة يتبين أن بين الزنى وقتل النفس مناسبة، أو جهة جامعة، لأن فى الزنى قتلا للنسل، وفى جريمة القتل قتل نفس واحدة، فإذا كانت جريمة القتل اعتداء على شخص واحد، فجريمة الزنى اعتداء على أنفس كثيرة كانت تريد حياة كريمة، فلم تمل الحياة، أو نالتها ذليلة مهينة.

ومن أجل تلك النتائج البعيدة المدى فى الجماعة كانت عقوبة الزنى من أغلظ العقوبات فى الإسلام.

وكذلك حد السرقة:

٦٢ - فانه لا ينظر فيه إلى ذات الفعل، وقيمة الشيء المسروق، وإنما ينظر فيه إلى النتائج المترتبة على فشو السرقة فى المجتمع، والنتائج الخطيرة، وإن حادثة واحدة فى حى أو قرية تزعج كل الأمنين، فيتجهون إلى الحراس يقيمونهم، وإلى المغالِق يحكمونها، ومع ذلك يبيتون فى ذعر مستمر، وإن السراق إذا لم يكن ما يروعهم استمروا مال الجماعة، وكلبوا فى طلبه غير واثنين، وتتفق أذهانهم عن حيل كثيرة يبتدعونها.

ولقد وجدنا السراق يجيئون إلى الضعفاء من النساء فى مخادرهن، فيسلبونهن حليهن، وأموالهن، ويقتلونهن فى سبيل ذلك، ولا يكاد يوم يمر فى المدائن الكبرى من غير ارتكاب جريمة قتل لأجل السرقة، فهى جريمة تتبعها أقسى الجرائم المباشرة، وإن السراق يتسلحون دائما ليأثروا المال من طريق قتل النفس، وطبيعة السارق نهمة شرهة مستبيحة،

(١) الأنعام: ١٥١

قاطعة ما بينها وما بين الناس، ولا ينظر إلى الناس إلا كما ينظر السبع إلى فريسته ينهشها من أى طريق كان.

هذه نظرات السراق إلى المجتمع، ولا تخفيها حضارة، ولا يمنعها تقدم عقلى من غير وجدان دينى، ولذا وجدنا العصابات فى البلاد المتحضرة فى أوروبا وأمريكا وخصوصا الأخيرة تهدد الأمنين، والدولة قاصرة عن أن تتعقبهم، لأن الداء قد استشرى، وتوهم بعضهم أنها فروسية.

من أجل هذه النتائج الخطيرة كانت عقوبتها شديدة، وهى قطع اليد إذا ثبتت السرقة بدليل لا شبهة فيه، وقد وجدنا ناسا يستفزعون هذه العقوبة، ويشنعون على الإسلام بها، وما هم إلا قصار النظر، نعم إنها عقوبة قاسية، ولكن عند النظر فى قسوتها يجب أن ينظر أيضا إلى النتائج المترتبة على فشوها، والقسوة التى يرتكبها السراق. وإننا لو أحصينا الأيدي التى قطعت بحق فى البلاد التى تطبقها ثم أحصينا الأنفس التى أزهقت فى سبيل السرقة، وتكاد السرقة فى المنازل، والحقول تقترن بالقتل دائما، لكيلا يعلن المسروق عن السارق، ولو كان الإحصاء وتمت الموازنة لوجدنا الأيدي التى تقطع عددها ضئيل بالنسبة للنفوس التى تزهد، ذلك أن قطع يد سارق واحد تزوع السارقين فتجعلهم يترددون عند الإقدام على السرقة، والحقيقة أننا نتردد بين ترويعين إما أن نزوع الأثمين، وإما أن يروعوا الأمنين، فاختار الإسلام أن يروع الأثم ليختفى، ويكون الأمن الشامل، وحماية الحقوق.

ويذكر كاتب إسلامى معاصر أنه يروى فى التاريخ أن هشام بن عبد الملك عطل حد السرقة سنة، فتضاعفت حوادثها وصار الناس غير أمنين على أنفسهم ولا أموالهم، من الغصب والنهب، وظهر الشذاب والشطار فى البوادي والحواضر، فلما تفاقم الأمر، واضطربت الأحوال أعاد العقوبة كما شرعها الله تعالى، فكان الإعلام بالإعادة وحده كافيا لصون الحقوق وحفظ الأموال والنفوس، وتحقق قول الله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله، والله عزيز حكيم).

حد قطع الطريق:

٦٣ - وإذا تركنا حد السرقة نتجه إلى عقوبة هى أغلظ العقوبات، وهى عقوبة الحراية، أو عقوبة المتأمرين على أمن الناس، وهى أن يخرج جماعة لهم قوة وصوله

يتخذونها ذريعة لارتكاب جرائم القتل والسلب، وشق عصا الطاعة للحكام لغير غاية إلا الإجماع وفرض سلطانه، فهي تتضمن فى جملتها معانى ثلاثة:

أولها: التمرد على الولاية العامة والخروج على أحكامها.

ثانيها: الاتفاق الجنائى، لأنه لا يجمع تلك الجماعة المتمردة إلا الاتفاق على ارتكاب الجرائم.

ثالثها: تتضمن المجاهرة بالإجماع، وارتكاب جرائم القتل أو السلب أو السرقة، وربما تضمنت مع ذلك جرائم أخرى كالاعتداء على الأعراض، والفرق بين هذه الجريمة وجريمة البغى، - وهو الخروج متأولا بقوة على سلطان الحاكم - أن الخروج الأخير بهذه القوة ناشئ من تأويل، حتى يكون تصادما بين ولايتين: ولاية قائمة، وولاية غير ثابتة.

فهذه الجريمة عند أكثر الفقهاء عمل مشترك بين أحاد تضافروا أئمن عليه وأخذوا فى تنفيذه، بحيث لا يقوى المجنى عليه على دفع الأذى، أو الاستعانة بالناس ليدفعوا عنه الأذى إما لبعد المكان عن العمران، أو لقوة القاطعين للطريق، أو للتدبير الخفى الذى استطاعوا إحكامه كقوة العصابات فى بعض البلدان الأمريكية مثلا، وهذه الصور عند جمهور الفقهاء والحنفية منهم قصرها على الحال الأولى وهى البعد عن العمران.

وإن هذه الجرائم بلا شك أشد الجرائم ترويعا للناس، لأنها خروج عن كل نظام، وعن كل ارتباط اجتماعى، ولذا وضع الله تعالى لها أقسى العقوبات، وقد قال تعالى فى هذه العقوبات: (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزي فى الدنيا، ولهم فى الآخرة عذاب عظيم * إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم، فاعلموا أن الله غفور رحيم)^(١).

وليست هذه الجريمة فى حاجة إلى بيان مقدار الأذى الاجتماعى الذى ينال الناس بارتكابها، فهى إرهاب للمحكومين، وتمرد على الحاكمين، وإهمال لكل الفضائل الإنسانية، والاجتماعية، وكان الإصلاح يقتضى ترويع هؤلاء، ليمتنعوا عن ترويع الأمنين، وإفساد الأرض، ومحاربة الله والسعى بالشر، وكذلك وضع الإسلام تلك العقوبة، وهى القتل من غير

صلب، والقتل مع صلب أجسامهم زجرا لهم، ومنعا للغير، أو أن تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، فمن تقطع يده اليمنى، تقطع رجله اليسرى، وإما نفيهم بأسكانهم مجاهل في الأرض مراقبين لا يستطيعون فيها التجمع لمزاولة نشاطهم الأثم، أو بحبسهم، فكلا العملين يصح أن يكون تفسيرا لمعنى النفي في الأرض.

وكثيرون من العلماء يقررون أن الإمام مخير بين هذه العقوبات، وآخرون قالوا: إن كل عقوبة من هذه العقوبات لها جرائم خاصة، فإذا قُتلوا قُتلوا، وإذا قُتلوا وسرقوا قُتلوا وصلبوا، وإذا سرقوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وليس معنى تخيير الإمام أنه يُعطى حرية الاختيار من غير أن يسوغ اختياره، بل لابد أن يكون لترجيحه وأحدة من هذه العقوبات سبب يجعل ما اختاره مناسبا للجريمة، أو لقوة المجرمين، أو مقدار استمكان الشر في نفوسهم.

وإن العاقل يجد تناسبا واضحا بين هذه الجريمة وعقوبتها فهي أذى مطلق، ولا يصح أن يرحم مرتكبه، لقول النبي ﷺ: (من لا يرحم لا يرحم) فعلى الذين تأخذهم الرأفة بالمجرمين أن يوازنوا بين مقدار الأذى الذي ينزلونه بالجماعة، أو تتعرض له الجماعة، ومقدار العقوبة، فإنها مهما تعظم تضؤل بالنسبة لشرور هؤلاء وقطعهم الطريق على السابلة التي تضرب الأرض وتبتغي الرزق بالسير في مناكبها.

وإن الإسلام لاحظ شدة هذه العقوبة ففتح باب التوبة لهؤلاء المفسدين، فقرر أنهم إذا تابوا قبل أن تقدر الدولة على قمعهم، وفل شوكتهم، فإن الله يغفر لهم، وليس معنى ذلك أن ما ارتكبه من جرائم يكون موضع عفو، بل تطبق عليهم العقوبات التي تطبق على من يرتكبون هذه الجرائم من غير تجمهر وتكاثف لإفساد الأمن، وخرق النظام، فإذا كانوا قد قتلوا فولى دم المقتول له أن يطالب أو يعفو، وإذا كانوا قد سرقوا فعند بعض المالكية لصاحب المال أن يطلب إقامة حد السرقة.

ويلاحظ أن العقوبة المذكورة في النص القرآني حد، ولو كانت جريمتهم القتل، ولذلك لا تحتاج إلى مطالبة من ولى الدم، ولا تكون محلا للعفو إلا إذا تابوا قبل القدرة عليهم كما بيّن.

وإنه لاشك أنه لو طبقت هذه العقوبة في البلاد الأمريكية التي تكثر فيها العصابات المسلحة لأنت بأطيب النتائج في حفظ أمن الناس ونظام الدولة، ولكننا سنسمع كلمات التوحش، إلى آخر ما هناك من ألفاظ لا تنتج إلا نكدا، ومؤدى كلامهم أن ما ينزل بالمجرم من عقاب يكون صارما يسمى توحشا، وما ينزله المجرم بالناس لا يلتفت إليه، ولكن هكذا فسد الفكر، وإذا كانت تلك العصابات تفسد في الأرض فأولئك الذين يحمونهم يفسدون المنطق والحقائق، ولا فرق بين فساد وفساد.

حد القذف:

٦٤ - وحد القذف الذي هورمى الرجل أو المرأة بالزنى من غير دليل هو حماية للمجتمع من مفاسد أربع:

الأولى: مفسدة شيوع الفاحشة، فإنه كلما ترامي الناس بها بغير حق شاع القول فيها من غير تبين، وفي ذلك فساد الجماعة لأن شيوع قوله يسهل فعله، ولذا قال تعالى: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة)^(١).

الثانية: مفسدة رمى البراء بالباطل، وهو ظلم واقع بهم، وربما يكونون على غير علم بالقول، فكان لابد أن تحمى سمعتهم بحكم رادع يقطع ألسنة الشر.

المفسدة الثالثة: خدش الحياء العام، فإن الحياء يوجب ألا ينطق المؤمن برفث القول، والحياء خير كله، وهو رباط المجتمع الذي يربطه، وهو وقاية له من الشر.

المفسدة الرابعة: أن الذين يُقذفون هم عادة الكبراء، أو نواب مكانة في المجتمع، ويؤدى ذلك إلى سهولة هذه الجريمة في قلوب الضعفاء، فإذا رمى عالم، أو رئيس نوجاه بفضل رياسته، أو رجل له منزلة بين الناس، أو امرأة كذلك، وصدق الناس، أو أشاعوه، فإن ذلك يزيل العقوبات أمام النفس التي تحب الشر، ولكن تتوقف، أو تتردد، إذ أن إشاعته عن كبيرة أو عظيمة يضعف قوة النفس وخصوصا إذا كانت النفس لينة.

وفوق ذلك فإن تردد الكلام في هذا الأمر يوجد حكما فاسدا، ورأيا عاما ينطق بالرديلة، وتتردد بين جوانبه، وبذلك يعم الفساد في الأرض، وتنحل الأخلاق.

(١) النور: ١٩

ولأجل ذلك جعل عقاب الرمي بالزنى من غير إثبات عقوبتين:

الأولى: بدنية وهى ضربه ثمانين جلدة.

والثانية: أدبية ، وهى ألا تقبل له شهادة أبداً ، لأن من استهان بالقول هذه الاستهانة لا ينتظر منه أن يُعْلَى حقا أو يخفض باطلاً، بشهادته، ولأن جريان ذلك القول على لسانه من غير تثبت ينقص مروءته، وحيث نقصت المروءة نقص الصدق فى القول، والله تعالى يقول فى قصة رمى أم المؤمنين السيدة عائشة رضى الله عنها، بحديث الإفك عن عفتها: (لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا، وقالوا هذا إفك مبين * لولا جاسوا عليه بأربعة شهداء فإذا لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون * ولولا فضل الله عليكم ورحمته فى الدنيا والآخرة لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم * إذ تلقونه بالسنتكم، وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم، وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم * ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانه هذا بهتان عظيم * يعظكم الله أن تعبدوا مثله أبداً، إن كنتم مؤمنين)^(١) ثم يقول سبحانه: (إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فى الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم)^(٢).

إن الإسلام يريد مجتمعا نزيها عفيفا لا يجرى فى ظاهره إلا الخير ولا ينطق فيه أحد بالشر، لينزوى ويقتله الظلام، ولذلك كان هذا العقاب.

حد الشرب:

٦٥ - لقد ثبت تحريم الخمر ثبوتا قاطعا، فقد قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون * إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون)^(٣).

وكل مسكر يعد خمرا، وإذا قال النبى ﷺ: (كل مسكر خمر، وكل خمر حرام) وقد اتفق العلماء على تحريم كل مسكر، وإن اختلفوا فى بعض الأشربة.

(١) الآيات ١٢ - ١٧ من سورة النور.

(٢) الآية ٢٣ من سورة النور.

(٣) الآيتان: ٩٠، ٩١ من سورة المائدة

وإن المحافظة على العقل توجب تحريم الخمر، ومن يشربها فإنما يرتكب جريمة في حق الجماعة، لأنها تغري بالعداوة كما نص في القرآن، وتدفع إلى الشر، فإن السكران يندفع إلى الشر، وإلى القول المفسد عند هذيان السكر، وذلك يضر بالجماعة، وكثير من مدمني الخمر يرتكبون أكبر الجرائم في أثناء سكرهم، ومنهم من يسكر ليقدم على ارتكاب الجريمة ويزول تردده، وإنها حقا أم الخباثت، وما من شر يتردد فيه الإنسان إلا أقدم عليه إذا سكر.

وفوق ذلك أن فقدان العقل أو نقصه بتناول المسكرات والمخدرات يجعل الشخص كلاً على الأمة، ومصدر أذى لها، وإن الأمة تفقد به قوة من قواها العاملة، ولأجل هذا لم يكن الشرب جريمة شخصية، وقد وضع له الشرع الإسلامي عقوبة كعقوبة القذف، وهي ثمانون جلدة، كما قرر أكثر الفقهاء أخذين ذلك من عمل النبي ﷺ.

حد الردة:

٦٦ - هو القتل، فمن آمن ثم ارتد فإنه يقتل، وعند كثيرين من الفقهاء أن المرأة تحبس حتى تتوب، ولا شك أن هذه عقوبة قاسية، وأنه يتساءل الباحث الأسئلة الآتية:

- (أ) أليست هذه العقوبة القاسية مصادمة لقوله تعالى: (لا إكراه في الدين)^(١) ولقوله تعالى للنبي الأمين: (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)^(٢).
- (ب) أليست هذه العقوبة مناهضة للحرية الدينية التي أقرها الإسلام.
- (ج) أليست هذه العقوبة باعثة على الشقاق وهو أفتك بالأمة من تغيير الدين.
- (د) ما الاعتداء على الجماعة في كفر من يكفر وارتداد من يرتد.

ونقول في الإجابة عن السؤال الأول: إن الإكراه المنفي في الآيتين إنما هو الإكراه على الدخول في الإسلام، والإسلام يريد ممن يدخل فيه أن يكون مخلصاً في طلبه مختاراً في الدخول فيه مدركاً حقائقه ومزاياه، ولذلك قرن نفى الإكراه في الآية الأولى بقوله تعالى:

(١) من الآية ٢٥٦ من سورة البقرة.

(٢) من الآية ٩٩ من سورة يونس.

(قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها، والله سميع عليم)^(١) فمن دخل في الإسلام حرا مدركا عالم الغي من الرشد، فليس له من بعد أن ينقص منه، لأنه لن يخرج منه بنية صادقة، وحجة مستقيمة، وإنما هو الضلال والتضليل.

ونقول في الإجابة عن السؤال الثاني: إن عقوبة الردة لا تتنافى مع الحرية في وقائع الحياة الشخصية، لأن حرية العقيدة توجب أن يكون الشخص مؤمنا بما يقول وما يفعل، وبأن يكون له منطق مستقيم في انتقاله من عقيدة إلى عقيدة، وإعلانه ذلك أمام الناس، ومن ذلك الذي يخرج من ديانة توحيد إلى الوثنية، وله منطق، ومن ذا الذي يخرج من دين، كل أمر فيه يسير مع العقل المستقيم إلى الانطلاق، أو إلى دين لا يستطيع العقل تسويغ ما فيه، لا يفعل أحد ذلك وهو ذو حرية فكرية حقيقية، إنما يخرج من هذا الدين المستقيم اتباعا لهوى، أو جنوحا إلى المادة يطلبها، أو إلى تضليل يعلنه، فإذا حارب الإسلام اتخاذ الأديان هزوا ولعبا وعبثا وتضليلا، فإنما يفعل ذلك لحماية حرية الفكر والرأي من هؤلاء العابثين، فليست الحرية في أى باب من أبوابها انطلاقا عابثا، إنما هي اختيار مدرك لا تضليل فيه ولا عبث.

وإنه يكاد لا يوجد من يرتد عن دينه إذا كان أصيلا في الإسلام، وإن خرج خرج للاستهواء بالمادة أو ما يشبهها، أو لفساد في فكره، وتعرض عليه التوبة، فيبتين من اتباع الهوى والمادة، ومن كان ضالا فيهدى، ومن ضل بالخروج لأجل المادة والشهوة يحرم منها.

وأما الذين يكثر ارتدادهم فهم الذين يدخلون الإسلام لغرض من أغراض الدنيا، كأن يتزوج امرأة فوق امرأة أو يطلق امرأته، حتى إذا قضوا لبائنتهم عادوا إلى دينهم القديم، إن محاربة هذا النوع لا يعد محاربة لحرية الاعتقاد، ولكنها حماية للاعتقاد من هوى أهل الأهواء، وإن أولئك العابثين الذين يتخون الأديان هزوا، وطريقا لنيل أهوائهم إذا علموا قبل أن يظهروا الدخول في الإسلام كيف يخرجون منه ومآلهم، لا يدخلون فيه؛ وبذلك تسلم عقيدتهم الأصلية، ويسلم المجتمع من شرورهم وعبثهم، وإنه من وقت أن أهملت عقوبة المرتدين، وقد كثر ذلك النوع في البلاد الإسلامية، حتى أصبح يحتاج إلى علاج لحماية حرية الاعتقاد الحقيقية.

(١) البقرة: ٢٥٦

والإجابة عن السؤال الثالث - هي أن العقوبة لا تكثر من النفاق، لأنه يندر أن ينتقل مسلمٌ أصيل في الإسلام إلى غيره، حتى إذا منع يبقى منافقا، بل إن ذلك لا وجود له، وإنما الذين يكثر منهم الارتداد هم الدخلاء على الإسلام لهوى وغرض من أغراض الدنيا، ولم يدخلوا عن إيمان واعتقاد، وهؤلاء منافقون بدخولهم، ومنافقون في دينهم، فإذا وضعنا عقوبة للارتداد، لا يدخلون في الإسلام ابتداء، فلا يكون منهم ذلك النفاق الرديء الهدام، وننتهي من هذا إلى أن عقوبة الردة قطع لرقاب المنافقين، وليس فيها زيادة لعندهم.

وبعد هذا البيان تكون الإجابة عن السؤال الرابع بيّنة واضحة، لأن اتخاذ الأديان هزوا ولعبا، والتضليل الذي يصحب الارتداد، والانحلال الديني الذي يترتب على الردة.. كل هذا يفسد المجتمع، وتجب حمايته منه، ولذلك كانت عقوبة الردة لحماية حرية الاعتقاد.

٦٧ - ومن هذا الاستقراء تبين أن عقوبة الحدود الغاية منها حماية المجتمع، وأن كل عقوبة مناسبة لجريمتها، وأنها علاج حاسم لها، ولنختتم كلامنا في هذا المقام بكلمة للكاساني فقد قال:

(إن الحدود وجبت لمصالح العامة، وهي دفع فساد يرجع إليهم، ويقع حصول الصيانة لهم، فحد الزنى وجب لصيانة الأبضاع عن التعرض للضياع، وحد السرقة وقطع الطريق وجب لصيانة الأموال والأنفس، وحد الشرب وجب لصيانة الأنفس والأموال والأبضاع بصيانة العقول عن الزوال والاستتار بالسكر، وكل جنائية يرجع فسادها إلى العامة، ومنفعة جزائها تعود إلى العامة يكون الجزاء الواجب فيها حق الله تعالى عز شأنه على الخلوص، تأكيداً للنفع والدفع، كيلا يسقط بإسقاط العبد، وهو معنى نسبة هذه الحقوق إلى الله تبارك وتعالى... وهذا المعنى موجود في حد القذف؛ لأن مصلحة الصيانة ودفع الفساد تحصل للعامة بإقامة هذا الحد، فكان حق الله تعالى عز شأنه على الخلوص كسائر الحدود، إلا أن الشرع شرط فيه الدعوى من المقنوف، وهذا لا ينفي كونه حقا لله تعالى عز شأنه على الخلوص، كحد السرقة.. لا ينفي أنه حق الله تعالى عز شأنه اشتراط الدعوى فيه)^(١).

(١) البدائع ج ٢ ص ٥٦.

لأحد إلا بنص

٦٨- يقرر الفقهاء بالإجماع أن أساس الحدود هي النصوص، لأنها حدود الله تعالى أقامها في المجتمع فاصلة بين الفضيلة والرذيلة، وبين الصلاح والفساد، فلم يتركها لوالٍ أو إمام، إنما تولاهما الشرع بالنصوص ابتداء لكي لا تخضع للأزمان والأحوال والأعراف، لأن شريعة الله تعالى في أصول الخير والشر حاكمة على الجماعات وأعرافها، وليست خاضعة لهذه الأعراف، ولا لما يتواضع عليه الناس، لأنها جاءت لإصلاح الناس، لا لمسايرتهم في أهوائهم وشهواتهم وما يرتضون، إلا إذا كان أساسه العقل المستقيم، وإن ذلك سيكون متفقاً مع أوامر الشرع الشريف، فينتهي العقل إلى ما إليه أمر الله، وما عنه نهى.

وإنك بالاستقراء تجد كل الحدود التي ذكرناها منصوحاً عليها بنص قرآني، ولم يكن بنص نبوي إلا حد الشرب (على ما سنبين) وكان النص النبوي متلاقياً مع النهي القرآني الذي شدد في هذا النهي، وتعرض لكل هذه النصوص.

حد الزنى

٦٩- حد الزنى على ما يقرره الفقهاء إما مائة جلدة، وإما الرجم، ولنذكر النص على ذلك: أما الحد بالجلد، فقد وردت فيه آيات خمس:

أولها: قوله تعالى: (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً)^(١).

والثانية: قوله تعالى عقب الآية السابقة: (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما، فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان تواباً رحيماً)^(٢).

والثالثة والرابعة: قوله تعالى: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين * الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة، والزانية لا ينكحها إلا زانٍ أو مشرك، وحرم ذلك على المؤمنين)^(٣).

(١) سورة النساء آية ١٥. (٢) سورة النساء آية ١٦.

(٣) سورة النور آية ٣. ٢.

والآية الخامسة: قوله تعالى في حد الإماء (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمأ ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات، والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض، فأنكحوهن بإذن أهلهن، وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات، ولا متخذات أخدان، فإذا أحصن فإن أتبن بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب، ذلك لمن خشى العنت منكم، وأن تصبروا خير لكم، والله غفور رحيم)^(١).

وقد قال كثيرون من الفقهاء أن الآيتين الأوليين قد نسختا بقوله تعالى: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)^(٢).

وإنه يبدو بادى الرأي أن النسخ لا مسوغ له، لأن شرط النسخ ألا يمكن التوفيق، والحقيقة أنه لا تعارض بين هذه النصوص، فالآية الأولى ذكرت نصاب الشهادة على الزنى، وبينت ما ينبغى عمله بالنسبة للنساء اللاتي يقعن في هذه الجريمة بعد عقوبتهن، وهى الإمساك فى البيوت ومنعهن من الخروج حتى يتوفاهن الله، أو يجعل الله لهن سبيلا، وذلك عمل وقائى بالنسبة لمن وقعن فى هذه الخطيئة، والنص واضح فى ذلك، كما هو واضح فى بيان نصاب الشهادة على الزنى.

والآية الثانية تبين وجود عقوبة بدنية بالنسبة لمن يرتكب الفاحشة من الرجال والنساء، فقد قال تعالى (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما)^(٣) فكان الإيذاء مجعلا، ثم بينت مقداره آية سورة النور: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) فهذه الآية مبينة لمقدار الأذى الذى لم يبين مقداره فى الآيتين السابقتين، وإن هذه الآية مربوطة ربطا علميا بآية: (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم)^(٤) لأنه لم يتبين نصاب الشهادة فى الزنى، وقد بينته الآية الأولى، فلا يمكن أن تكون إحداهما ناسخة للأخرى.

والآية الخامسة بينت أن عقوبة العبد أو الأمة على النصف من عقوبة الحر، فلا يجلد العبد أو الأمة مائة جلدة، إنما خمسين، وتلك مناهج الإسلام فى عقوبة العبيد بالنسبة لعقوبة الأحرار، هى على النصف منها دائما، وقد كان الإسلام فى ذلك رحيمًا، وشريعته محكمة، لما ذكرنا مرارا من أن الجريمة مهانة، وهى ممن ينظر إليه الناس نظرة امتهان قريية من نفسه التى لم تعط حقها من الاعتبار والتكريم، ولذلك خفف الله تعالى عليه العقاب، فالجريمة على

(١) النساء : ٢٥. * (٢) النور : ٢

(٣) النساء : ١٦ (٤) النساء : ١٥

هذا تسير معه سيرا طرديا، تصغر بصغره، وتكبر بكبره، وكذلك العقوبة تصغر بصغر المجرم وتكبر بكبره، وإن هذه شريعة الديان العادلة الرحيمة، ووازن بينها وبين قانون الرومان تجد العكس واضحا، فإنهم يقررون أن العبد إذا زنى بحرة قتل، وإذا زنى عضو الشيوخ حكم عليه بغرامة، ولكن شريعة القرآن هي شريعة الديان الرحمن الرحيم الحكيم.

٧٠ - وهناك فوق الجلد عقوبة إضافية قد أشار القرآن إليها في النص القرآني بالنسبة للنساء، وهو الإمساك في البيوت حتى يتوفاهن الموت، أو يجعل الله لهن سبيلا، وهو نص القرآن المحكم، ولذلك نقرره، وإن كنا لم نر أحدا من الفقهاء قاله، ولعل الذي أخفى ذلك النص على الكثيرين هو ادعاء نسخه، وإذا قلنا إنه لا نسخ، فيجب أن نقرر هذه.

وأما بالنسبة للرجل فقد وردت الآثار بأنه بعد أن يجلد يغرب سنة. فقد روى أبو هريرة وزيد بن خالد أن رجلا من الأعراب أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أنشدك الله إلا قضيت لي بكتاب الله، وقال الخصم الآخر وهو أفضقه منه: نعم فاقض بيننا بكتاب الله، وأذن لي، فقال رسول الله ﷺ قل. قال: إن ابني هذا كان عسيفا عند هذا فزنى بامرأته، وإنني أخبرتك أن على ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة ووليدة، فسألت أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وإنه على امرأة هذا الرجم، فقال رسول الله ﷺ: (والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله: الوليدة والغنم رد، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، واغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها، قال: فغدا عليها فاعترفت، فأمر بها رسول الله ﷺ فرجمت)^(١).

وإن هذا الحديث يدل بلا ريب على أنه مع الجلد تغريب عام، ولكن الحنفية لم يأخذوا به، واعتبروه حديث أحاد لا يزداد به على الكتاب الكريم، ولكن يرد عليهم كيف أخذوا بالرجم وهو دليل له، ويجيبون بأنهم أخذوا حكم الرجم من أحاديث أخرى، ويكاد العلماء ما عدا الحنفية يجمعون على عقوبة التغريب.

وبالنسبة للمرأة فإن مالكا رضى الله عنه من بين العلماء الذين قرروا التغريب واستثنائها لأن التغريب يؤدي إلى زيادة فسادها لا إلى علاجها، وإن ذلك الكلام سليم مستقيم، ويتخيرج كلام مالك التخريج الحق نقول: إنه يقوم مقام التغريب الإمساك في

(١) نيل الأوطار للشوكاني ج ٧ ص ٢٤٩ والحديث رواه الجماعة، ويكاد يجمع على معناه في الرجم الفقهاء والمحدثون. والعسيف هو الأجير.

البيوت، فإنه أصون لهم، غير أنه ليس له وقت معلوم، ويقرب هذا أن من الفقهاء من قال: إن التغريب قد يراد منه الحبس، وقد حكى ذلك عن علي بن يزيد بن علي، والصادق والناصر من أئمة الشيعة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم^(١).

وإن التغريب للرجل له معناه ومغزاه، ذلك أن عقابه كان على مشهود من المؤمنين، كما قال تعالى: (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين)^(٢) فأمره يكون مشهورا معلوما تشير الأصابع بجرمه كلما أتى أوراخ، فيكون إحساسه في رده من جريمته، ويشعر بالهانة والذلة كلما مر على الناس. وأن الشعور بالهانة يسهل ارتكاب الجرائم من بعد، وأن النبي ﷺ كان ينهى أصحابه عن أن يعيروا المجرم الذي ناله العقاب بجريمته حتى لا يدخل الشيطان على قلبه من هذا الطريق ويسكن فيه، يروى أن بعض أصحاب رسول الله ﷺ قالوا لرجل أقام عليه الرسول حد الشرب: أخزأك الله، فقال الرسول الحكيم (لاتعينوا عليه الشيطان).

لذلك كان التغريب عاما، حتى ينسى الناس جريمته وعقوبته، ويكون في جو آمن من التعبير الذي يولد في نفسه الخزي والذلة، حتى إذا مضى العام، ربما طابت له الإقامة وربما عاد بعد أن يكون الناس قد نسوا جريمته، فلا يعير بها، ويعيش في عزة الفضيلة، وكرامة الإنسان الطاهر.

٧٨ - هذه العقوبة بالنسبة لغير المحصن، أما عقوبة المحصن فهي الرجم، ولنتكلم الآن في النص الذي ورد بها، وقد رأيت في حديث أبي هريرة وزيد بن خالد أن المرأة كان جزاؤها الرجم لأنها كانت متزوجة.

وروى عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- أنه قال: إن الله تعالى بعث محمدا ﷺ بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان فيما أنزل عليه الرجم، فقرأتها وعقلتها، ووعيتها، ورجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، فأخشي إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، فالرجم حق على من زنى ممن أحصن من الرجال والنساء، وإذا قامت البينة، أو كان الحبل، أو الاعتراف، وقد قرئ بها (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم).

(٢) النور : ٢

(١) نيل الأوطار ج ٧ ص ٢٥٤

وقد ثبت فى الصحاح أن النبى ﷺ أمر برجم ماعز عندما اعترف بالزنى وكرر الاعتراف أربع مرات، ورجم الغامدية التى اعترفت بالزنى وكانت حاملاً فتركها حتى وضعت الحمل وأتمت الرضاع، وجاءت بالولد وفى يده كسرة خبز فأمر برجمها من بعد.

وإن شرط الرجم الإحصان، بأن تكون الزانية أو الزانى متزوجاً، ويكون قد دخل بها، وذلك لتكون العقوبة دافعة إلى صيانة الحياة الزوجية، فإذا كان الطبع يسهل زنى غير المتزوج فإن جريمته تكون أقل من المتزوج، ولذلك كانت عقوبة هذا الرجم، وعقوبة الآخر الجلد، والعقوبة على قدر الجرم، تكبر بكبره، وتصغر بصغره.

ويثار هنا بحثان:

أحدهما: أن بعض التابعين كان يتساءل.. أنزلت سورة النور التى فيها حد الزنى بلفظ عام قبل أحاديث الرجم التى تعددت طرقها ٩ - أم أن أحاديث الرجم ووقائعها كانت بعد سورة النور، أو كانت قبلها وبعدها، والتابعى الذى سأل ذلك السؤال هو الشيبانى، فقد جاء فى البخارى ما نصه: (حدثنا إسحق، حدثنا خالد عن الشيبانى سألت عبد الله بن أبى أوفى: هل رجم رسول الله ﷺ قبل سورة النور أم بعدها، قال: لا أدري)^(١).

ولكن المحدثين يزيلون ذلك الشك، ويقررون أن أحاديث الرجم كانت بعد سورة النور، حتى لا يتوهم أحد أنها نسختها، ويبنون ذلك على أن عمر -رضى الله عنه- قرر يوم ذلك الحكم، وأن سورة النور نزلت فى سنة أربع، وقيل خمس أو ست، ومن الرواة لأحاديث الرجم أبو هريرة وابن عباس، وأبو هريرة قد حضر إلى المدينة فى العام السابع، وابن عباس قد جاء مع أمه المدينة سنة تسع، وقد يقال إن هؤلاء رووا عن غيرهم من الصحابة، ولم يذكروا من رووا عنهم، فيبقى التساؤل أيهما كان أولاً، وقد يجاب عن هذا بأن العام لا ينسخ الخاص على رأى جمهور الفقهاء، بل يخصص عمومه على مقتضاه ولو كان متأخراً، فتكون آية الزنى فى سورة النور خاصة بغير المحصنات والمحصنين، والحنفية لا يرون ذلك إلا إذا كان الحديث مشهوراً، وليس حديث آحاد.

ثانى الأمرين أن الحنفية لم يأخذوا بحديث العسيف، لأن فيه التغريب عاماً، وهم لم يأخذوا بمبدأ التغريب باعتبار أن الحديث حديث آحاد لا يزداد به على القرآن الكريم،

(١) البخارى على هامش فتح البارى ج ١٢ ص ١٨.

والقرآن الكريم فى سورة النور لم يذكر هذه العقوبة. ومن الغريب أن هذا الحديث أوثق رواية من غيره من الأحاديث لأن الجماعة روته، فهو مجمع عليه فى الصحاح، وإن كان حديث آحاد، بينما غيره من الأحاديث لم يكن له مثل هذه الاستفاضة، وهى ليست أكثر منه شهرة أو استفاضة، وهى تخصص العام فى قوله تعالى: (الزانية والزانى...) إلى آخره.

٧٢ - وهنا يثار بحث يتعلق بالمحصن والمحصنة، أهو الذى تزوج، ولو انقطعت الحياة الزوجية بعد ذلك، أم هو الذى يستمر متزوجا، يفسر الفقهاء المحصن الذى يستحق عقوبة الرجم بأنه الذى تزوج ودخل بزوجه ولو انتهت الحياة الزوجية، وذلك لأنه نال نعمة الزواج، فيضاعف له العقاب، والبكر لم ينل هذه النعمة، وفوق ذلك يشير إليه الحديث (الثيب بالثيب جلد مائة ورجم) وإن هذا الحديث يؤخذ به عند من يقولون إن الرجم لا يخلو من عقوبة الجلد، كما فعل على -رضى الله عنه- فى زانية محصنة فقد جلدوها ورجمها، وقال: الجلد ككتاب الله تعالى، والرجم لسنة رسول الله ﷺ، أو كما قال -رضى الله عنه-.

ولكن عند النظر العميق لا نجد نصا صريحا يقرر أن المرأة المطلقة تعتبر محصنة، وكذلك الرجل الذى ماتت زوجته أو طلقها يعتبر محصنا، ولننقل لك عبارات جاءت فى تفسير المنار: (إن المحصنة بالزواج هى التى لها زوج يحصنها، فإذا فارقها لاتسمى محصنة بالزواج، كما أنها لا تسمى متزوجة، كذلك المسافر إذا عاد من سفره لا يسمى مسافرا، والمريض إذا برىء لا يسمى مريضا، وقد قال بعض الذين خصوا المحصنات هنا بالأبكار^(١). ولعمري إن البكارة حصن منيع لا تتصدى صاحبتة لهدمه بغير حقه، وهى على سلامة فطرتها وحيائها وعدم ممارستها للرجال، وما حقه إلا أن يستبدل به حصن الزوجية، ولكن ما بال الثيب التى فقدت كلا الحصنين تعاقب أشد العقوبتين، إذ حكموا عليها بالرجم؟ هل يعنون الزواج السابق محصنا لها، وما هو إلا إزالة لحصن البكارة وتعويد لممارسة الرجال، فالمعقول الموافق للفطرة هو أن يكون عقاب الثيب التى تاتى الفاحشة بون عقاب المتزوجة، وكذا بون عقاب البكر، أو مثله فى الأشد^(٢).

ونرى من هذا أن هناك حصنين.. حصن البكارة التى تحافظ عليه صاحبتة، ولكن مع

(١) أى فى آية (فإذا أحصن) بأن المراد الأبكار.

(٢) ج ٤ ص ٢٠.

ذلك كانت العقوبة الجلد لغراتها ولقوة الطبع الدافع عند الرجل والمرأة على سواء، والحصن الثانى حصن الزواج، وبه تكاملت النعمة فتضاعف العقاب، والتي فقدت الحصنين فزالت بكارتها بزواج ثم انقطع تبقى لها قوة الطبع الدافعة فتكون محل عذر، وتكون عقوبتها هي أخف العقوبتين، ولا نص يمنع ذلك، ولأن العقوبة المشددة لم يثبت أنها تطبق على مثل هذه الحال إذ لا حد من غير نص.

٧٣ - وهنا أمر لابد أن نشير إليه، وهو أن الخوارج وبعض الشيعة وبعض المعتزلة يقررون أنه لا عقوبة في الزنى غير الجلد، ولا بد أن نشير إلى حججهم ليكون البحث كاملاً بين يدى القارىء، يلتقاء من كل جوانبه، وإنهم يستدلون بما يأتى:

(أ) أن الرجم أقصى عقوبة في الإسلام، وهو لابد أن يثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه، فكان لابد أن يثبت بالقرآن أو السنة المتواترة، ولا نص في القرآن الكريم عليه، والسنة التي وردت به مهما تعددت طرقها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد وإن كانت موجبة للعمل ولكن ما يثبت بها لا يمكن أن يثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه.

وإن بعض الفقهاء وهم الحنفية لم يأخذوا بأشهرها، والذي ذكر في جميع الصحاح، وهو حديث العسيف الذى زنى بامرأة مستأجرة، وقالوا إن فيه زيادة التغريب الذى لم تذكره آية سورة النور: (الزانية والزانى).

(ب) أن بعض التابعين تساءل.. أهذه الأحاديث كانت قبل سورة النور أم بعدها ؟ فقال الصحابى الذى سئل: لا أدري، فكان هذا ذاته شبهة في بقاء حكم الرجم، فيزيد الاستدلال بهذه الأحاديث وهنا على ومن كونها أحاداً لا تؤدي إلى أصل قطعى ثابت لا شك فيه.

(ج) أن قوله تعالى: (فإذا أحصن فإن اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب)^(١) وهذه الآية قد وردت في الإمام، والظاهر الواضح أن الاحصان هنا في كلمة (أحصن) وفي كلمة (المحصنات) المراد به المتزوجات، واللاتى أحصن بالزواج، سيرا على معنى الإحصان في قوله تعالى في صدر الآيات: (والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيما نكم كتاب الله عليكم، وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين)^(٢).

(٢) من الآية ٢٤ من سورة النساء.

(١) النساء : ٢٥

وإذا كانت كلمة الإحصان تفسر بالزواج، فمعنى النص يكون هكذا، فإذا تزوج الإمام فعليهم من العقاب إذا ارتكبن الفاحشة نصف ما يكون على المتزوجات الحرائر من العقاب، وإن ذلك بلا ريب يقتضى أن تكون عقوبة المتزوجات الحرائر الجلد، حتى يمكن تنصيفها، إذ أن الرجم لا يقبل التنصيف، فهو شيء واحد لا نصف، إنما الذى يقبل التنصيف هو الجلد، وبذلك تفيد هذه الآية بمقتضى التضمنين أو الإشارة البيانية الواضحة أن عقوبة المتزوجات من الحرائر الجلد وليس الرجم.

وقد أجاب جمهور العلماء عن ذلك بأن الإحصان فى قوله تعالى: (فإذا أحصن) المراد به الزواج فى قوله تعالى فى النص نفسه (نصف ما على المحصنات من العذاب) بأن المراد التحصن بالحرية والبركة... ويقول هؤلاء المخالفون أن تفسير كلمة فى سياق واحد وجملة واحدة بمعنيين مختلفين غريب فى اللغة لا يسوغ فهم القرآن به.

هذه أوجه نظر المعارضين وهم قلة لا يقفون أمام الجمهور الكثير الكاثر، بيئناها انصافاً للحق وتكميلاً للاستدلال، والله سبحانه وتعالى أعلم، وهو الهادى إلى الصواب، وهو العليم بمراده.

٧٤ - وعلى الذين يعيبون عقوبة الرجم فى الفقه الإسلامى أن يعلموا أنها جاءت فى التوراة، ونصوصها باقية إلى الآن فى أيديهم تقرأ، ولم يكن فى الإنجيل ما يعارضها، وكذلك كانت واجبة عليهم بحكم أن ما فى العهد القديم هو التوراة حجة على النصارى إذا لم يكن فى العهد الجديد وهو الإنجيل ما يخالفها، وكون النصارى واليهود لا يطبقونها لا يعارض حجتها ووجوب الأخذ بها عندهم.

وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فى قوله تعالى: (وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله، ثم يقولون من بعد ذلك، وما أولئك بالمؤمنين)^(١). وقد قال المفسرون فى سبب نزولها: أنه قد زنى أحد كبار اليهود الذين كانوا يجاورون النبى ﷺ بالمدينة، فاستغلظوا أن يطبقوا عليه حكم الرجم فى كتابهم، فجاءوا إلى النبى ﷺ رجاء أن يكون عنده من الأحكام ما يكون أخف عليهم، فذكر لهم النبى ﷺ حكم التوراة.. ووضح أن ذلك كان والمدينة فيها يهود يسألون النبى ﷺ، ويسألونه، ولم يكن أحد منهم بالمدينة بعد العام الرابع فى غزوة بنى النضير.

والنصوص الخاصة بحكم الرجم فى التوراة التى بين أيدينا جاءت فى سفر التثنية، فقد جاء فيه ما نصه (إذا وجد رجل مضطجعا مع امرأة زوجة بعل يقتل الاثنان: الرجل المضجع مع المرأة، والمرأة فتنزع الشر من إسرائيل).

(وإذا كانت فتاة عذراء مخطوبة لرجل، فوجدها رجل بالمدينة، فاضطجع معها، فأخرجوها كليهما من المدينة وأرجموهما بالحجارة، حتى يموتا، الفتاة من أجل أنها لم تصرخ فى المدينة، والرجل من أجل أنه أذل امرأة صاحبه فينزع الشر من المدينة).

وراء هذا النص نصوص أخرى تتعلق بأحكام الزنى، وفيها القتل أحيانا، والغرامة أحيانا أخرى، ومهما يكن فإن الرجم موجود فى أحكام الديانتين اليهودية والنصرانية، فليس لأحد من أهل هاتين الديانتين أن يعيب الفقه الإسلامى بوجود هذه العقوبة فيه، وعلى الذين يستغلونها منهم أن يرجعوا إلى ديانتهم أولا، ليتعرفوها من نصوصها، والله أعلم.

جذ القذف

٧٥ - وردت عقوبة القذف بنص القرآن الكريم، فقد قال تعالى: (والذين يرمون المحصنات، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون * إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم)^(١).

وروى البخارى عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قال: (اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا: يارسول الله، وما هن؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولى يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات).

وقال الله تعالى: (إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فى الدنيا والآخرة، ولهم عذاب عظيم)^(٢).

وقد بينت الآيات الأولى العقوبة وبينت الآية الأخيرة مع الحديث الجريمة، فرمى المحصنات بلا ريب بالزنى جريمة، وعقوبتها هى الجلد ثمانين جلدة.

(٢) النور: ٢٣

(١) الأيتان ٤، ٥ من سورة النور.

ولكن هل يدخل رمى الرجال فى الجريمة والعقوبة فى الأمر، فيعد رميهم جريمة ويكون عليها العقاب، لقد اتفق فقهاء الأمصار على أن رمى المحصنين كرمى المحصنات على سواء، والحكم القرأنى لا يخص أحد الجنسين دون الآخر، فخطاب الرجال خطاب للنساء أيضا، وذكر الرجال فى الأحكام ذكر للنساء بمقتضى قانون التساوى فى الأحكام، وكذلك إذا ذكر النساء، فقانون التساوى فى الأحكام يوجب أن يطبق الحكم أيضا على الرجال، وقد أقر قانون التساوى الظاهرية الذين يأخذون بظواهر الألفاظ، فقررنا أن كل حكم يذكر فيه أحد الجنسين يكون ذكرا للآخر لا فرق بين أن يكون المذكور هو الرجال أو النساء، إلا إذا ثبت تخصيص النص بأحدهما دون الآخر، وليس ما يوجب التخصيص، فبقى قانون التسوية فى الحكم على مقتضاه من غير تخصيص.

وفوق ذلك فإن الحكمة من حد القذف، وهو الرمى بالزنى (كما تبين) هو منع أن تشيع الفاحشة فى المؤمنين بكثرة الترامى بها، وسهولة قولها، كما قال تعالى: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والآخرة، والله يعلم وأنتم لا تعلمون)^(١) تتحقق فى الرجل والمرأة على سواء، وإن رمى الرجال الذين اشتهروا بالعفة والتقوى بهذه الفاحشة من غير بينة يحل عرى الأخلاق، ويسهل ارتكاب هذه الجريمة ممن يتردد فيها من الشباب.

ويصح أن ننبه هنا إلى أن بعض فرق الخوارج يقولون أن حد القذف الوارد فى النص هو خاص برمى النساء دون الرجال، لأن النص وارد فيهن، فيقتصر على مورده، ولأن رمى المرأة بالزنى أشد تأثيرا فى حياتها من رمى الرجل، لأن الدنس إذا لحقها من هذه لا يمضى عاره من حياتها، وأما من يقذف الرجال، فإنه لا ينطبق عليه النص، لأن تعميم تطبيق النصوص إنما يكون حيث التساوى، ولا تساوى هنا بين الرجل والمرأة فى الأذى من هذه الجريمة.

ويجآب عن ذلك بأن التساوى الذى يجعل الرمى واحدا سواء أكان المقذوف رجلا أم امرأة لا ينظر فيه إلى الأذى الشخصى وإنما ينظر فيه إلى الأثر المترتب على الترامى بهذه الفاحشة، فإنه يؤدى إلى شيعها، وإن ذلك يتحقق سواء أكان على الرجل أم كان على المرأة، فهما من حيث الأثر سواء ولذلك يتساوى العقاب.

(١) الآية ١٩ من سورة النور.

والحصانة هنا العفة مع البلوغ والعقل، بمعنى أنه لا يثبت أنه ارتكب من رمى بالزنى - هذه الجريمة من قبل، فإذا كان قد ارتكبها أو عرف أنه ارتكبها بإقامة الحد عليه، فإن رميه بالزنى لا يوجب الحد، ولكنه يوجب التعزير، فإن الشخص إذا كان صادقاً لا يعاقب بهذه العقوبة، ولكن بقي أنه أشاع ما يجب ستره وإخفاؤه بعد أن نزل العقاب فيعزز.

وإذا كان الرجل والمرأة قد سقط عنهما الحد لشبهة، كمن يتزوج إحدى محارمه، وهو لا يعلم العلاقة المحرمة فدخل بها، فإنه في هذه الحال تثبت الشبهة، ولا يكون الدخول زنى، أو كمن يتزوج مطلقة مكملة للثلاث ولا يعلم أنها تحرم عليه فدخل بها، ثم فرق بينهما، فهل الدخول على هذا النحو يسقط وصف الحصانة، ويكون مزيلاً لمعنى العفة، ومثل ذلك من أدخلت عليه امرأة على أنها زوجته، وهي تظنه زوجها، فدخل بها على هذا الأساس، أيكون هذا نافياً لمعنى الحصانة.

ونقول في الإجابة عن ذلك، أنه كما قرر الحنفية إن كانت الشبهة قوية بحيث لا تسقط الحد فقط، بل تمحو وصف الزنى، كمن يعقد على أخته من الرضاع، ولا علم له، وكذلك لا علم لها بواقعة الرضاع، فإن هذه الشبهة تسقط الحد، وتمحو وصف الزنى، ولذا يثبت النسب، وتجب العدة، وذلك مع وجود المهر، وعلى ذلك يكون الدخول بغير زواج مع هذه الشبهة غير مناف لمعنى الحصانة، وأما إذا كانت الشبهة ليس لها هذه القوة كمن يتزوج بإحدى محارمه جاهلاً بالتحريم، فإن هذه الشبهة لا تمحو وصف الزنى، وإن أسقطت الحد وأوجب المهر، ولذلك نقول أنها تتنافى مع معنى الحصانة.

٧٦ - ويثار هنا مسألتان من حيث انطباق النصوص، وهما: انطباق هذا النص على العبد إذا قذف غيره، أيقام عليه الحد ثمانين جلدة أم يكون حده أربعين باعتبار أن عليه نصف ما على الحر من العذاب، قد قال جمهور العلماء أن حده في هذه الحال هو أربعون باعتبار أن عقوبته دائماً على النصف من عقوبة الحر، ولكن بعض التابعين يرون أنه يحد ثمانين جلدة، وروى ذلك عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، وإليك كلام المغنى في ذلك المقام، فقد قال:

(أجمع أهل العلم على وجوب الحد على العبد إذا قذف الحر المحصن، لأنه داخل في

عموم الآية، وحده أربعون في قول أكثر أهل العلم. وروى عن عبد الله بن عامر بن أبي ربيعة أنه قال: أدركت أبا بكر، وعمر، وعثمان ومن بعدهم من الخلفاء، فلم أرهم يضربون المملوك إذا قذف إلا أربعين... وجلد أبو بكر بن عمرو بن حزم عبدا قذف حرا ثمانين، وبه قال قبيصة وعمر بن عبد العزيز، ولعلهم ذهبوا إلى عموم الآية، والصحيح الأول للإجماع المنقول عن الصحابة -رضى الله عنهم-، ولأنه حد يتبعض، فكان العبد فيه على النصف من الحر، كحد الزنى، وهو يخصص عموم الآية، وقد عيب على أبي الزناد عن أبيه قال: حضرت عمر ابن عبد العزيز جلد عبدا في فرية ثمانين، فأنكر ذلك من حضره من الناس وغيرهم من الفقهاء، فقال عبد الله بن عامر بن أبي ربيعة إنى رأيت والله عمر بن الخطاب، وما رأيت أحدا جلد عبدا في فرية فوق أربعين).

ويظهر لى أن الذين قرروا أن حد القذف يكون كاملا على العبد ولا ينصف نظروا إلى عموم الآية الواردة في القذف وإلى أن إشاعة الفاحشة بالقول تكون آثارها من العبيد كالأحرار على سواء، ولا عذر للعبد في رميه الأبرياء، فلا يصح أن يكون ضعفه مسوغا لإفساد المجتمع، وأنه إذا أطلق القول في محصن كانت الآثار متساوية من العبد والحر، وإن ثبت من التنصيف في الزنى، ولا يثبت في غيره إلا بالقياس عليه، ولكن لا قياس في موضع النص، وقد ورد النص عاماً، وقد قال الظاهرية أن الحد ثمانون ولكن لم يأخذ بذلك ابن حزم الأندلسي من بينهم.

أما وجهة الجمهور، فهي أن الصحابة، وهم أدركوا الناس بمواطن التنزيل قد أجمعوا على التنصيف في عقوبة القذف بالنسبة للعبيد.

وثاني الأمرين اللذين يشاران عند تطبيق النص القرآني، هو أنه إذا رمى العبد بالزنى، أيحد من يقذفه، وبعبارة أعم، هل يشترط في الحصانة التي توجب حد القذف الحرية، وقد روى ذلك عن أبي هريرة أنه قال: سمعت أبا القاسم رسول الله ﷺ يقول: (من قذف مملوكه وهو برىء مما قال جلد يوم القيامة إلا أن يكون كما قال) وعن عبد الله بن عمر أنه قال: (من قذف مملوكه كان لله في ظهره حد يوم القيامة، إن شاء أخذ، وإن شاء عفا عنه). ولكن يلاحظ أن ذلك في قذف المالك لعبده فهل يقاس عليه قذف غيره، مع أن المالك له ولاية التأديب لعبده من غير جور، ولا ظلم، ولا تجاوز لحدود، وعلى أى حال فالجمهور على أنه لا يحد حد القذف من يرمى عبدا بالزنى.

وقد جاء فى فتح البارى ما نصه: قال المهلب أجمعوا على أن الحر إذا قذف عبدا لم يجب عليه الحد، ودل على هذا الحديث، أى حديث أبى هريرة السابق على ذلك - لأنه لو وجب على السيد أن يجلد فى قذف عبده فى الدنيا لذكره، كما ذكره فى الآخرة. وإنما خص بالآخرة تمييزا للأحرار من المملوكين، فأما فى الآخرة، فإن ملكهم يزول عنهم، ويتكفون فى الحدود، ويقتص لكل منهم إلا أن يعفو، ولا مفاضلة حينئذ إلا بالتقوى - قلت - فى نقله الإجماع نظر، فقد أخرج عبد الرزاق بسنده عن نافع: سئل ابن عمر عن قذف أم ولد الآخر، فقال: يضرب الحد صاغرا، وهذا بسند صحيح، وبه قال الحسن، وأهل الظاهر، واختلفوا فيما قذف أم ولد بعد موت السيد، فقال مالك وجماعة: يجب فيه الحد، وهو قياس قول الشافعى بعد موت السيد، وكذا كل من يقول أنها عتقت بموت السيد).

وإننا نستنبط من هذا أن الأكثرين من الفقهاء على أنه لا ينطبق النص على العبيد إذا رمو بالزنى، لأن شروط الإحصان الموجب للعقاب هى الحرية، ولعلمهم لاحظوا أن حكمة حد القذف لا تتحقق فى العبيد، لأن رميهم لا يشيع الفاحشة، فإننا لا نقلدهم فى أخلاقهم، كما هو الشأن فى الأحرار.

وإن بعض الفقهاء يلاحظون وجوب تطبيق الحد على من يرمى العبيد، لأن الحكمة من الحد هى منع الترامى بالفاحشة، وتنزيه الرأى العام من أن يسرى فيه هذا القول، وتلك الحكمة تتحقق فى رمى العبيد وغيرهم، وإن للعبد كرامته فيجب أن تصان عن الابتذال، كما تصان كرامة الأحرار.

وإن الذى نراه من النصوص أن السيد لا يقام عليه الحد إذا رمى عبده هو، وحديث أبى هريرة نص فى ذلك، ولم يرد نص عن النبى ﷺ فيما إذا رمى عبد غيره، وهو إذا رمى عبد غيره يجب فيه الحد، كما روى عن ابن عمر إذا رمى أم ولد غيره، وما دام الحديث مقصورا على حال السيد إذا رمى مملوكه، فإنه يبقى عموم النص، ويحد من يرمى عبد غيره، وتعليل ذلك أن هناك علاقة تبيح التأديب بالنسبة للمولى مع المملوك، وإن أساءه عزز ولم يحد، والحديث مقصور على هذه الحالة فيبقى على عمومها.

٧٧ - والنص القرآنى كما أشرنا ذكر عقوبتين - وهما الضرب، وعدم قبول الشهادة، وقد ذكرنا أن العقوبة الأولى هى الجلد ثمانين للحر، وأربعين للعبد على قول الأكثرين، وأما

العقوبة الأدبية الأخرى، فهي قوله تعالى: (ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون * إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا)^(١).

وقد اتفق العلماء على أن القاذف لا تقبل له شهادة ما دام لم يتب، لأنه ارتكب معصية من غير أن يتوب عنها، ففقد شرط العدالة، والعدالة شرط في قبول الشهادة، وهو فاسق بهذا القول ما لم يتب، والجلد لا يزيل وصف الفسق، وإن قال بعض الفقهاء أنه كفارة له من عقاب يوم القيامة.

ولكن إذا تاب وأحسن التوبة أُنقِلَ شهادته أم لا تقبل وقد زال عنه وصف الفسق؟ وإن قال بعض الفقهاء إنه كفارة له من عقاب يوم القيامة، لقد اختلف في ذلك الفقهاء، فأبو حنيفة وأصحابه والأوزاعي والثوري قالوا: لا تقبل شهادته، فلا تقبل شهادة محدود في قذف في الإسلام، وقال الشافعي ومالك والليث وعثمان والبتي وأحمد: تقبل شهادة المحدود في قذف إذا تاب توبة نصوحاً، لأن التوبة تجب ما قبلها، وروى عن الإمام عمر رضى الله عنه قال لبعض من حدهم في قذف (إن ثبت قبلك شهادتك) وقد قال بعدم قبول شهادته جمع من التابعين، منهم سعيد بن المسيب وشريح، والحسن البصري، وإبراهيم النخعي، وسعيد بن جبير، كما روى قبول شهادته عن جمع آخر من التابعين منهم عطاء وسفيان بن عيينة، والشعبي، والقاسم بن محمد، وسالم، والزهري.

وحجة الذين منعوا قبول شهادته ولو تاب؟

أولاً: أن عدم قبول الشهادة ذكرها الله سبحانه وتعالى عقوبة للقاذفين، ولا تكون عقوبة إذا قبلت بعد التوبة، لأنهم فاسقون، والفاسقون بأي سبب من أسباب الفسق لا تقبل شهادتهم، فلم يكن لهذا النص معنى إلا أن يكون عقوبة خاصة بهذا النوع من الفسق، وهو يتفق مع نوع الجريمة، إذ أنها كذب بل أعظم الكذب، وأعظم الافتراء، لذلك لم يضع الله تعالى عقوبة على الافتراء غير هذا النوع من الافتراء، فكان المناسب له ألا تقبل له شهادة.

وثانياً: أن الله سبحانه وتعالى قال في عدم قبول الشهادة منه: (ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً) فذكر لفظ أبداً مع الحكم بأنهم فاسقون، يدل على عدم قبول الشهادة ولو تابوا، لأن التأييد لا يتحقق إلا بذلك.

وثالثاً: أن القذف تكون عقوبته علنية، معلّمة مشهورة، فهو بهذا تنزل مروّعه أمام الناس، ونقص المروءة يمنع قبول الشهادة، لأن للقضاء حرّامات مقدّسة، ولأن الشهادة ملزمة للقضاء لا يصح أن يخالفها، فكيف يكون هذا الإلزام بشهادة رجل حدّ في قذف، ورؤيت الأسواط تنزل على ظهره، بالافتراء، وإن كان له توبة فينبه وبين ربه.

وإن الاستثناء في قوله تعالى: (إلا الذين تابوا من بعد ذلك...) هو من وصف الفسق، لا من قبول الشهادة، لأن الاستثناء يكون من الحكم المتصل بأداة الاستثناء، والحكم المتصل بأداة الاستثناء هو الحكم عليهم بأنهم فاسقون.

هذه حجج الذين يمنعون قبول شهادته، قبل التوبة وبعدها، وحجج الذين يسوغون قبولها هي:

أولاً: أن التوبة تجب ما قبلها، فإذا تاب وأحسن التوبة فإن الله تعالى يغفر له، وإذا غفر له، فإن ما يكون من آثار الجريمة يزول وينتهي، وهو الذي شرع العقوبة، وقد غفر فكان حقا على الناس أن يقبلوا شهادته.

ثانياً: بأن الأبدية مقيدة بحال الاستمرار على الفسق، ولذلك ذكر بعدها الحكم عليه بأنه فاسق، فكان دوام عدم قبول الشهادة مقروناً باستمرار وصف الفسق.

ثالثاً: بأن الاستثناء من كل ما سبق، وليس من الفسق فقط، وقصره على واحد نوع من التحكم من غير دليل.

والحق أن أساس الاختلاف مع الأدلة السابقة هو الاختلاف في تفسير قوله تعالى: (ولا تقبلوا لهم شهادة...) فالذين قالوا إن شهادته لا تقبل جعلوا الاستثناء من الحكم بالفسق، والذين قالوا أنها تقبل جعلوا الاستثناء من النهي عن قبول الشهادة والحكم بالفسق، وقد قال في ذلك أبو بكر الرازي ما نصه:

(وما ذكرنا من اختلاف السلف وفقهاء الأمصار في حكم القاذف إذا تاب فإنما صدر عن اختلافهم في رجوع الاستثناء إلى الفسق، أو إلى إبطال الشهادة وسمة الفسق جميعاً، فيرفعهما، والدليل على أن الاستثناء مقصور الحكم على ما يليه من زوال سمة الفسق دون جواز الشهادة أن حكم الاستثناء في اللغة رجوعه إلى ما يليه، ولا يرجع إلى ما تقدمه (إلا بدلالة).

٧٨ - هاتان هما العقوبتان الواردتان فى النص القرأنى الكرىم، وهما تكونان حىث لا شبهة تسقط الحد، فإذا سقط الحد بالشبهة، وجب التعزىر، وىختلف الفقهاء فى الرمى بالزنى بالتعزىض أنىطبق علىه النص أم لا ینطبق إلا النص الصرىح، وقد قال جمع من الفقهاء أن التعزىض لا یعطى حکم التصرىح، من ذلك أن یقول الرجل لأخر: لست بزأن، ولا أمة بزانية، إذا كان ذلك فى مقام تنازع، ومن هؤلاء الذین قالوا ذلك القول أبوحنيفة وتلامیذه، والشافعى، وحجة هؤلاء أن التعزىض غیر التصرىح، والتصرىح حکم لیس للتعزىض، ولأن التعزىض بالزنى لا یدل دلالة قاطعة على الرمى به، ولا یصح جلد عند الظن والشبهة، ولأنه روى أن النبى ﷺ ما حد لتعزىض، وقال آخرون، وهو رواية عن أحمد أنه یحد، لأن إرادة الرمى بالزنى واضحة، وإن الکناية المشهورة تبلغ مبلغ صرىح القول، وقد جلد عمر رضى الله عنه من عرض فى رمى الآخر بالزنى بعد أن شاور علماء الصحابة فى ذلك، وقد فعل ذلك أیضا عثمان رضى الله عنه، وإن ذلك كان فى مقام النزاع، فإن لم یکن نزاع، فقد اتفق الجميع على أنه لا حد.

والذى نراه الحق أنه إذا كان التعزىض خفیا فى دلالته على الزنى لا ىقام له حد، وإن كان ظاهر الدلالة، وفى مقام خصومة، فإنه ىقام الحد، ونرجح قول الذین قالوا بإقامته، وإذا سقط الحد بالتعزىض، وجب التعزىر.

الحاج

٧٩ - هذا حکم ىقوم مقام الحد عند الحنفية إذا وجد قذف، ولكن كان من الزوج لزوجته، فهو قذف ىسقط فیه الحد، وىكون له حکم آخر، وقد ثبت بالنص القرأنى، فقد قال تعالى: (والذین یرمون أزواجهم، ولم یکن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقین * والخامسة أن لعنة الله علیه إن كان من الكاذبین * ویدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبین * والخامسة أن غضب الله علیها إن كان من الصادقین)^(١).

وهذا النص ىستفاد منه أمران:

(١) سورة النور الآیات من ٦ إلى ٩.

أولهما: أن رمى الزوجة بالزنى لا يوجب الحد.

والثاني: أنه يحل محل الحد اللعان، وقد فسر القرآن الكريم بأن يحلف الرجل أربع مرات أنه صادق، والخامسة يقرن بحلفه أن لعنة الله تعالى عليه إن كان من الكاذبين، وهي تحلف أربع مرات بالله إنه كاذب، والخامسة أن عليها غضب الله إن كان من الصادقين.

وروى عن سعيد بن جبير أنه قال لعبد الله بن عمر: (يا أبا عبد الرحمن: المتلاعنان أيفرق بينهما، قال: سبحان الله، نعم أول من سأل عن ذلك فلان ابن فلان قال: يا رسول الله، أرأيت لو وجد أحدنا امرأته على فاحشة كيف يصنع إن تكلم تكلم بأمر عظيم، وإن سكت على مثل ذلك، قال، فسكت النبي ﷺ، فلم يجبه، فلما كان بعد ذلك أتاه، فأنزل الله تعالى هذه الآيات في سورة النور (والذين يرمون أزواجهم...) فتلاها عليه ووعظه وذكره أن عذاب الدنيا أهون عند الله من عذاب الآخرة، فقال: لا، والذي بعثك بالحق ما كذبت عليها، ثم دعاها فوعظها، فقالت والذي بعثك بالحق إنه لكاذب، فبدأ بالرجل، فشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، ثم ثنى بالمرأة، فشهدت أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين، ثم فرق بينهما) متفق عليه^(١).

وعن ابن عمر أنه قال: (قال رسول الله ﷺ للمتلاعنين حسابكما على الله، أحكما كاذب، لا سبيل عليه، قال: يا رسول الله مالي، قال لا مال لك، إن كنت صادقاً عليها فهو بما استحلتت من فرجها، وإن كنت كذبت عليها، فهذا أبعد لك منها) متفق عليه^(٢).

وإن هذه الأحاديث دلت على وجوب التفريق بينهما إذا تم اللعان، وحكمة ذلك واضحة، لأن الثقة بينهما قد زالت، والحياة الزوجية قائمة على المودة والثقة، فإذا انعدمت هذه الثقة زالت المودة، وأصبحت الحياة الزوجية غير صالحة للبقاء.

ويثار حول هذه النصوص بحوث ثلاثة:

أولها: من هي الزوجة التي يعفى من رماها من الحد.

(١) نيل الأوطار ج ٧ ص ٦٥

(٢) الكتاب المذكور.

ثانيها: إذا أبى أحدهما اليمين فما الحكم.

ثالثها: إذا كذب نفسه فماذا يكون الحال أتحل له، أم يقام عليه الحد.

ونجيب عن السؤال الأول فنقول: إن الزوجية التي توجب اللعان بدل حد القذف إذا لم يأت بأربعة شهداء هي الزوجية القائمة حقيقة أو حكما، بأن تكون معتدة من طلاق رجعي، ولا تعتبر زوجة إذا كانت أجنبية بأن طلقها وانتهت عدتها، وموضع الخلاف هو فيما إذا كانت مطلقة طلاقا باننا وقذفها بالزنى، ويحكى أبو بكر الرازي في كتابه أحكام القرآن أن الفقهاء اتفقوا على أنه لو رماها بالزنى من غير أن يكون في ضمن نفى الولد، فإن الحد يقام ولا لعان في هذه الحال^(١).

وأما إذا كان القذف بنفى الولد، بأن قال لمعتدته من طلاق بأتئن، هذا الولد ليس مني، وهذا في معناه رمى بالزنى، قال ابن شبرمة وطائفة من التابعين، ومالك فيما رواه عنه ابن وهب: إنه يجب اللعان، ولا يجب الحد، وقد رأى ذلك الرأي الشعبي، فقد أخرج ابن أبي شيبة في جامعه عن مغيرة قال الشعبي إذا طلقها ثلاثا فوضعت فانتفت منه، فله أن يلاعن، فقليل له إن الله سبحانه وتعالى يقول: (والذين يرمون أزواجهن) أفترأها له زوجة، فقال الشعبي إني لأستحي من الله إذا رأيت الحق ألا أرجع إليه، فقالوا فالتعن ثلاث مرات فقط، فالتعن المرأة مثله^(٢).

٨٠ - وجمهور الفقهاء على أنه لا لعان عند البينة، لأنها لا ينطبق عليها اسم

الزوجة.

وتتميمًا للإجابة عن السؤال الأول، وهو من الزوجة التي يجب قذفها اللعان، فنقول أن الحنفية يرون أنه يجب أن تكون حرة مسلمة يحد من يقذفها بأن تكون من المحصنات العفيفات اللاتي يجب حد القذف على من يرميهن بالزنى، وعلى ذلك لا يجب على الزوج اللعان إذا قذف زوجته الذمية أو غير الحرة، أو التي أقيم عليها حد الزنى، وذلك لأن اللعان قائم مقام حد القذف، فإذا كان القذف لا يجب في رمي امرأة، فاللعان أيضا لا يجب، وقد

(١) أحكام القرآن للجصاص ج ٣ ص ٢٩٢.

(٢) فتح الباري ج ١٢ ص ٢٧٤، وفي الخبر عذابه، وهي أن اللعان ثلاث مرات فقط.

قال فى ذلك الجصاص: اختلف الفقهاء فىمن يجب بينهما اللعان، فقال أصحابنا جميعا أبوحنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد: يسقط اللعان باحدى اثنتين: أيهما وجد لم يجب اللعان، وهو ألا تكون الزوجة مملوكة أو ذمية أو قد وطئت وطئا حراما فى غير ملك.

والثانية أن يكون أحدهما غير أهل للشهادة بأن يكون محدودا فى قذف، أو كافرا، أو عبدا: وقال ابن شبرمة يلاعن المسلم زوجته اليهودية إذا قذفها، وقال ابن وهب عن مالك: الأمة المسلمة، والحرّة، والنصرانية، واليهودية، تلاعن المسلم.

والجمهور على أن من يرمى امرأته بالزنى فى دار الإسلام، يجب أن يلاعن لعموم النص فى قوله تعالى: (والذين يرمون أزواجهم) فيعم كل زوجة.

وأساس الخلاف فى هذه المسألة أمران:

أولهما: كون اللعان حكما قائما بذاته، وليس بقائم مقام حد القذف، فالجمهور قال إنه حكم قائم بذاته، وإن كان فى مؤداه يغنى أحيانا عن حد اللعان عند استيفاء شروطه، وإن ذلك لا ينفى أنه حكم قائم بذاته، وارد بنص واحد، وإن كانت الجريمة واحدة، وهى الرمى بالزنى، وقال الحنفية أنه قائم مقام حد القذف، وحد القذف لا يكون إلا بين المسلمين الأحرار الذين لم يفقدوا شرط العفة فقط، فيجب أن يكون الزوج بحيث لو رمى يحد قاذفه وأن تكون الزوجة بحيث لو رميت يحد قاذفها.

ثانيهما: هو الاختلاف فى كون اللعان فى مراته الخمس يمينا، أم هو شهادة، فالحنفية قالوا إنه شهادة، وذلك لا يكون إلا ممن هو أهل للشهادة من الزوج والزوجة معا، والجمهور قالوا: إنه يمين، ولذلك قالوا إنه يكون من كل زوجين رمى الزوج فيه زوجته بالفاحشة، سواء أكانا مسلمين، أم ذميين أم محدودين فى قذف، سواء أكانوا أحرارا، أم عبيدا، وقد قرر ذلك فتح البارى فى باب إحلاف المتلاعنين فقال: (قد شك به أى بهذا الحديث الذى جاء فيه أحلفهما النبى - من قال أن اللعان يمين، وهو قول مالك والشافعى والجمهور، وقال أبوحنيفة: اللعان شهادة، وهو وجه للشافعى، وقيل: شهادة فيها شائبة اليمين، وقيل العكس، ومن ثم قال بعض العلماء ليس بيمين ولا شهادة، وأنبنى على الخلاف أن اللعان يشرع بين كل زوجين مسلمين أو كافرين حرين أو عبيدين، عدلين أو فاسقين، بناء على أنه يمين، فمن صح يمينه يصح لعانه، وقيل: لا يصح اللعان إلا من زوجين حرين

مسلمين؛ لأن اللعان شهادة ولا يصح من محدود في قذف، وهذا الحديث حجة للأولين، ويؤيده أن اليمين مادل على حث أو منع أو تحقيق خبر، وهو هنا كذلك... واعتل بعض الحنفية بأنها لو كانت يمينا ما تكررت، وأجيب بأنها خرجت عن القياس تغليظا لحرمة الفروج، كما خرجت القسامة لحرمة الأنفس، وبأنها لو كانت شهادة ما تكررت، والذي تحرر لى أنها من حيث الجزم بنفى الكذب وإثبات الصدق يمين، ولكن أطلق عليها شهادة لا شترط ألا يكتفى بالظن، بل لابد من وجود علم منهما بالآخر علما يصح معه أن يشهد).

وأنة قد فرض على المذهب الحنفى ببيان ما يمكن أن يستدل به، وأنه يبدولنا أن له أدلة غير التى ساقها، فإن النص الكريم خبر عن هذه المرات بأنها شهادة، فيجب أن تكون مستوفية شروط الشهادة، وإن شابها معنى اليمين فهذا لا يخرجها عن معنى الشهادة، وذكرها أربع مرات، وهى قائمة مقام الشهود الأربعة، وإن قيام اللعان مقام القذف واضح فى أنه جاء بعده فى السياق، وفى أنه يكون إذا لم يكن معه أربعة شهداء.

ولذلك نرجح مذهب أبى حنيفة فى اعتبار اللعان قائما مقام حد القذف، ولا نرجحه فى أن اللعان غير واجب، إذا كانت المرأة غير أهل للشهادة، أو الزوج كذلك، لأن اللعان هو لمنع الشك فى الحياة الزوجية، وذلك يجب فى كل الأحوال، لا فى حال العدول من الزوجين فقط.

٨١ - ولنتنقل إلى السؤال الثانى، وهو حكم ما إذا امتنع أحد الزوجين عن اللعان، وقد قال جمهور الفقهاء فى ذلك، وفيهم بعض الإمامية والظاهرية أن أى واحد نكل عن الحلف أقيم عليه الحد، فإذا نكل الزوج الذى روى أقيم عليه الحد، إذا استوفيت شروط حد القذف، لأنه روى محصنة بالزنى، فكان حد القذف لعموم النص (والذين يرمون المحصنات، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء، فاجلدوهم ثمانين جلدة)^(١) ولأن النبى ﷺ خير من روى امرأته بين الحلف أو حد فى ظهره، ولأن اللعان قائم مقام حد القذف، إن تم اللعان، فإن لم يتم فحد القذف واجب، وإن امتنعت هى فقد صدقته فى دعوى الزنى، فيقام عليها الحد، ولأن الله تعالى يقول (ويدراً عنها العذاب) واللعان دأرى للعذاب عنها، فإن لم يوجد فالحد يقام، وقال أبوحنيفة وأصحابه، وهو قول عند أحمد، وبعض قليل من الشافعية إنه لا حد فيمن أبى، ولكن يحبس الزوج حتى يلاعن، وتحبس الزوجة حتى

(١) النور : ٤

تلاعن، وقد جاء فى القدرى ما نصه: فان لاعن، وجب عليها اللعان، فان امتنعت حبسها الحاكم حتى تلacen أو تصدقه فتحد.

وقد قرر المتأخرون بعد القدرى أنها إن صدقته لا تحد، وغريب هذا إذ أن امرأة متزوجة تقر بالزنى، وربما تكرر إقرارها، ومع ذلك لا تحد حد الزنى، ولعل وجهة ذلك الرأى هى ما قرره الحنفية من أن الرمى بالزنى بين الزوجين لا يطبق عليه النصان اللذان وردا فى الزنى، ولا النص الذى ورد فى جلد الزانى أو رجمه، ولا النص الذى ورد فى القذف.

ولكن الواضح أن اللعان إنما قام مقام القذف بالنسبة للزوج الذى رمى زوجته، ولايحد لذلك حد القذف ولو امتنع عن اللعان، لأن النص بالنسبة للرجل عام، وهو مخصص للنص الخاص برمى المحصنات، فهو يحل فى غير الزوجات.

وفى الحق أن الإقرار إذا كان بالزنى من جانبها يقام عليها حد الزنى لا محالة، ولايعد إباؤها المجرى موجبا للحد لمكان الشبهة، ولذلك جاء فى المبسوط (وإذا صدقت المرأة زوجها عند الإمام، فقالت صدق، ولم تقل زنيته فأعاد ذلك عليها أربع مرات فى مجالس متفرقة لم يلزمها حد الزنى، لأن قولها صدق كلام محتمل، وما لم تفصح بالإقرار بالزنى لايلزمها الحد، ولكن يبطل اللعان، ولا يحد من قذفها).

وقد لخص الجصاص فى أحكام القرآن أقوال التابعين والمجتهدين فى هذا المقام،

فقال:

(قال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد: أيهما نكل عن اللعان حبس حتى يلاعن، وقال مالك والحسن بن صالح، والليث بن سعد والشافعى: أيهما نكل حد، إن نكل الرجل حد للقذف، وإن نكلت المرأة حدت للزنى، وروى معاذ بن معاذ عن أشعث عن الحسن فى الرجل يلاعن وتأبى المرأة قال تحبس، وعن مكحول والضحاك والشعبى، إذا لاعن وأبت أن تلacen رجمت).

وخلاصة القول أن الحنفية يقررون أنه حيث وجب اللعان سقط حد القذف، ولو لم يحلف الرجل، وأما حد الزنى فيسقط عنها أيضا ما لم تقر بالزنى صراحة ويتكرر إقرارها، وإلا لا يثبت الحد، لأن الامتناع عن الحلف وحده لا يكفى لثبوت حد الزنى، إذ أنه يجب أن يكون الإقرار بصريح اللفظ، لا بمجرد المعنى التضمنى.

٨٢ - وننتقل إلى الإجابة عن السؤال الثالث، وهو ما إذا كذب نفسه، فنقول: اتفق الفقهاء على أنه لو كذب نفسه بعد تمام اللعان يجب عليه حد القذف، وذلك ظاهر عند الجمهور، لأنهم قرروا أنه يكفي أن أحد الزوجين يأبى اللعان حتى يقام عليه الحد، أما الحنفية الذين قرروا أن الزوجين لا حد قذف بينهما وأن اللعان يقوم مقامه، فقد وافقوا الجمهور في وجوب إقامة الحد لأنه بتكذيب نفسه قد قرر قذفها، وهذا التكذيب وقع بعد تمام الفرقة بينهما لأنه بتمام اللعان يتم الافتراق بحكم القضاء، فقد كذب نفسه وهما غير زوجين، فوجب أن يقام الحد، وإذا كان قبل أن يحكم القاضي بالتفريق، فإن السبب للتفريق وهو التلاعن قد وجد، وقيام السبب يجعل المسبب موجوداً في الاعتبار، وإن لم يتحقق الشرط كدخول الوقت يكون سبباً لوجوب الصلاة، وإن لم تصح إقامة الصلاة إلا بشرطها وهو الطهارة بالوضوء أو التيمم إن تحقق العذر الموجب له.

عقوبة التفريق:

٨٣ - يتبع اللعان عقوبة أخرى، وهي التفريق بين الزوجين، وقد ثبت بالسنة، فقد روى أن النبي ﷺ بعد أن حلف كلا الزوجين حلف اللعان فرق بينهما وقال: (ذلكم التفريق بين متلاعنين) وهذه رواية متفق عليها، وروى أحمد في مسنده، ومسلم في صحيحه أن النبي ﷺ قال بعد إقامة اللعان بين زوجين: وكان فراقه إياها سنة المتلاعنين، وروى الزهري بسنده عن سهل قال: حضرت هذا عند رسول الله ﷺ فمضت السنة بين المتلاعنين أن يفرق بينهما ثم لا يجتمعان أبداً، ويروى ابن عمر أن النبي ﷺ قال بعد اللعان: (لا سبيل لك عليها).

وقد تضافرت النصوص بأن التفريق نتيجة حتمية للعان، وإن ذلك بلا ريب فيه مصلحة بالنسبة للأسرة لأن أساس العلاقة في الأسرة الثقة بين الزوجين، فإذا انتفت هذه الثقة كان من المصلحة الافتراق، ولذا كان النبي ﷺ يقول: لا تطلقوا النساء إلا من ريبة، وجعل الريبة أعظم مسوغ للطلاق، فكيف تبقى الحياة الزوجية، وهو يؤكد الاتهام بالإيمان، وهي تؤكد كذبه بالإيمان أيضاً.

ومع اتفاق الفقهاء على أن التفرقة بينهما نتيجة حتمية للعان، اختلفوا أيتم التفريق من غير قرار من القاضي أم لابد من قرار القاضي بالتفريق، ولابد أن يقرره.

قال الشافعى وأصحابه والظاهرية، وأكثر المالكية: إنه يتم التفريق من غير قرار من القاضى، وذلك لأن السبب قد قام وهو اللعان، وحيث قام السبب وجب المسبب، وعبارات الأحاديث التى وردت بأن النبى ﷺ فرق بينهما المراد بهذا التفريق بيان الحكم الشرعى، وإبعادهما بعضهما عن بعض حسيا.

وقال الحنفية أن التفريق لا يتم إلا بقرار من القاضى الذى تولى اللعان، وقد استدلوا بقول النبى ﷺ لمن لاعن أمامه: كذبت عليها إن أمسكتها، ثم فرق بينهما، فدل ذلك النص على أن له إمساكها بعد اللعان ما لم يفرق القاضى، وأن تفريق القاضى هو الفارق بين الحل والحرمة، واستدلوا أيضا بما ورد من أن رجلا طلق امرأته ثلاثا بعد اللعان، فلم ينكر النبى ﷺ، ولو كانت الفرقة تمت بعد اللعان ما كان للطلاق موضع، وما أقره النبى ﷺ، وهو فى مقام بيان الشرع، والسكوت فى موضع البيان بيان، وخصوصا من صاحب الشرع، فسكوت النبى ﷺ فى هذه الحال دليل على بقاء النكاح.

وفوق ذلك فإنه من المقررات الشرعية أن الأمور الثابتة شرعا لاتزول إلا بالتراضى أو بقضاء القاضى، والحل كان ثابتا شرعيا، فيبقى حتى يصدر حكم القضاء، وفوق ذلك فإن اللعان لا يكون إلا بين يدى القضاء، لأنه حد يقام، ويحل محل حد القذف، والقاضى هو الذى يرتب الآثار التى تكون نتيجة لعمل قام به.

هذان هما القولان البارزان فى الفقه، وهناك أقوال أخرى، فقد قال الأوزاعى والنووى: تقع الفرقة بلعان الزوج وحده، لأن لعانه دليل على عدم الثقة، وهو السبب فيزول الحل.

ويروى عن عثمان البتى أن اللعان لا يوجب التفريق بينهما.. لا بحكم القاضى، ولا بغيره، ويقول أبو بكر الرازى فيه: أما قول عثمان البتى فى أنه لا يفرق بينهما، فإنه قول تفرد به، ولا نعلم أحدا قاله غيره، وهو مخالف لكل أحاديث اللعان، وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا مات أحد الزوجين قبل الحكم بالتفريق. فالحنفية يحكمون بالتوريث، وغيرهم لا يحكمون به.

٨٤ - وقد اتفق أهل العلم على أن الولد يبقى إذا كان هو موضع اللعان بأن أنكر نسب الولد، ولم يكن سبق منه الإقرار به، فإنه يلاعن، ويكون اللعان على أساس أنه يرميها بنفى الولد، وذلك عند الحنفية، والاتفاق على أى حال على نفى نسب الولد إذا كان هو أساس اللعان.

وإذا كانت حاملا، ورماها بالزنى، فإن نسب الولد لا يثبت منه، وقد ورد عن ابن عباس وابن عمر إلحاق الولد بالأم.

وقال بعض الشذاذ: لا ينتفى الولد باللعان، لأن الحديث الشريف يقول (الولد للفراش، وللعاهر الحجر) والحق أن موضع هذا يكون إذا كان كلاهما يدعيه وقضية اللعان أن الزوج ينفيه.

٨٥ - ونذكر هنا قضية أخيرة في اللعان، وهي أنه إذا كذب نفسه، أيعود الحل، وأثبتت نسبة الولد، قد قال أبو حنيفة ومحمد من المذهب الحنفى: إذا كذب نفسه يكون له أن يتزوج امرأته التى لاعنها من جديد، لأن سبب التحريم قد زال فوجب أن يعود الحل، بمعنى أن له أن يتزوجها من جديد ويثبت نسب الولد.

وقال جمهور الفقهاء، ومعهم أبو يوسف يثبت نسب الولد، ولكن لا يعود الحل، وحجتهم ماورد في الأحاديث أنهما لا يجتمعان أبدا، والأبدية تقتضى التحريم على التأبيد، وأما الولد، فإن نفيه لم يكن على التأبيد.

نصوص حد السرقة

٨٦ - النص الوارد في حد السرقة هو قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم * فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه، إن الله غفور رحيم)^(١).

هذا هو النص القرآنى الذى ذكر حد السرقة، ولنتنقل إلى السنة التى هى بيان القرآن نتعرف ما ورد فيها من نصوص بيّنة، وننقل منها ما يعد صحيحا عند أهل الرواية والدراية:

(أ) عن ابن عمر أن النبى ﷺ قطع فى مجنّ ثمنه ثلاثة دراهم. رواه الجماعة.

(ب) عن عائشة -رضى الله عنها- أنها قالت (كان رسول الله ﷺ يقطع يد السارق فى ربيع دينار فصاعدا)، رواه الجماعة إلا ابن ماجه.

(١) المائدة: ٣٨

- (ج) فى رواية أن النبى ﷺ قال: (لا تقطع يد السارق إلا فى ربع دينار فصاعدا) رواه أحمد ومسلم والنسائى وابن ماجة. وفى رواية رواه البخارى (اقطعوا فى ربع دينار، ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك) وكان ربع الدينار يومئذ ثلاثة دراهم.
- وفى رواية قال رسول الله ﷺ لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن، قيل لعائشة: ما ثمن المجن؟ قالت (ربع دينار) رواه النسائى.
- (د) وعن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (لعن الله السارق يسرق البيضة، فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده)
- وقد قال فى تفسير البيضة (كانوا يرون بيض الحديد) والحبال يرون أن منها ما يساوى عشرة دراهم، والحديث متفق عليه^(١).
- (هـ) عن عائشة رضى الله عنها: أن قریشا أهتمهم المرأة المخزومية التى سرقت، فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ ومن يجترئ عليه إلا أسامة حب رسول الله ﷺ، فكلم رسول الله ﷺ فقال: أئتشف فى حد من حدود الله، ثم قام فخطب فقال: يا أيها الناس: إنما ضل من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشریف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها^(٢).
- (و) عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ (لا تقطع اليد إلا فى دينار أو عشرة دراهم) وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ لا قطع فيما دون عشرة دراهم^(٣).
- وقد تكلم الرواة فى هذين الخبرين، وقالوا إن فى رواية الأخير محمد بن إسحاق، ولا يقبل حديثه فى بعض الأحوال، ومنها هذه.

(١) هذه الأحاديث منقولة - من نيل الأوطار ج ٧ ص ٢٩٦ الشيخ منير الدمشقى.

(٢) البخارى على هامش فتح البارى ج ١٢ ص ٧٨.

(٣) أحكام القرآن للجصاص.

وقال ابن حجر فى فتح البارى فى الحديث الأول من هذين الحديثين: هذه الرواية لو ثبتت لكانت نصا فى تحديد النصاب إلا أن فيها حجاج بن أرمطة وهو ضعيف ومذلس.

٨٧ - هذه هى النصوص الواردة فى هذا الحد، ذكرنا أولا النص القرآنى الذى لا يأتیه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه، وذكرنا بعد ذلك الأحاديث المتفق على روايتها من أصحاب السنن والصحيح، والتي رواها بعضها، والتي اختلف فى صحة نسبتها.

وقبل أن نخوض فى مدى ما تدل عليه هذه النصوص لابد من ذكر أمور ثلاثة:

أولها: فى معنى السرقة: فإن العلماء قد اتفقوا مع علماء اللغة على أنها أخذ الشيء على وجه الاستخفاء، وأن الفقهاء زادوا أن يكون فى حرز مثله، فمن يأخذ المال الذى يكون محفوظا فى حرز مثله لا يعد سارقا يستحق قطع اليد، وقد يعد محتفظا إلا أن يكون المكان قد أقيم عليه الحراس، وأخذ على استخفاء، فإنه يكون قد أخذ من حرز مثله، وقد قالوا إن الأخذ على سبيل الاستخفاء، هو ركن السرقة، وأما وجوده فى حرز مثله، فشرط، ولقد جاء فى البدائع مانعه: ركن السرقة هو الأخذ على سبيل الاستخفاء، قال الله تبارك وتعالى: ((إلا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين))^(١) سمي سبجانه وتعالى أخذ المسموع على وجه الاستخفاء استراقا، ولذلك يسمى الأخذ على سبيل المجاهرة مغالبة أو نهبا أو خلسة أو اغتصابا أو انتهابا واختلاسا، لا سرقة.

وروى عن الإمام على رضى الله عنه أنه سئل عن المختلس والمنتهب فقال (تلك لا شىء فيها) أى لا قطع فيها.

وقد جاء فى المغنى الحنبلى معنى هذا، فقد جاء فيه ما نصه:

معنى السرقة أخذ المال على وجه الخفية والاستتار، ومنه استراق السمع، ومسارقة النظر إذا كان يستخفى بذلك، فإن اختطف أو اختلس لم يكن سارقا، ولا قطع عليه من أحد عند علمائنا، غير إياس بن معاوية قال: أقطع المختلس، لأنه يستخفى بأخذه فيكون سارقا، وأهل الفقه والفتوى من علماء الأمصار على خلافه، وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال: (وليس على الخائن ولا على المختلس قطع)، وعن جابر قال: قال النبي ﷺ: (ليس على المنتهب قطع).

ولابد أن نحرر معنى المختلس لنبين كيف يفترق عن السرقة فنقول: السرقة أخذ في خفاء بحيث يختفى السارق والمسرورق عند الأخذ، أما الاختلاس، فالمختلس لا يكون مختفياً، بل يكون ظاهراً، ولكن يتغفل الآخر، فيأخذ ما يريد من غير مغالبة، خفى عمله استخفاء بلا شك، ولعل هذا هو الذي حمل القاضى إياس بن معاوية على أن يلحقه بالسرقة، لأنه فى معناها، أو هو نوع منها.

ومع هذا التعريف الواضح المبين لمعنى السرقة، وجدنا الإمام أحمد يروى عنه أنه قرر أن جحود العارية يعد سرقة، وذلك لما روى عن عائشة، بالنسبة للمخزومية التى قطع النبى يدها، وأهم ذلك قريشاً - فقد روت أنها كانت تستعير المتاع وتجده فأمر النبى ﷺ بقطع يدها، فأتى أهلها أسامة فكلموه... إلى آخر الحديث، وقد روينا عند نقلنا للنصوص المثبتة لحد السرقة، فقد روى عن أحمد أنه قال بعد رواية هذا الحديث (لا أعرف شيئاً يدفعه).

والحق أن ذلك لا يمكن أن يعد سرقة فى شىء. والا اعتبر جحود الحقوق سرقة موجبة للقطع، لأنه لا فرق بين جحود العوارى والودائع والديون، وسائر الحقوق المالية.

وإن الفارق بينها وبين السرقة كبير، فإن السرقة أخذ وهذه منع للحقوق، والفرق بين الأخذ والمنع كبير، ولذلك روى عن أحمد غير ذلك.

وليس ما ذكرته السيدة عائشة -رضى الله عنها-، عن أخلاق هذه المرأة ما يدل على أن القطع كان لجحود العارية، إنما المعقول الذى يتفق مع النصوص، ويتفق مع المعانى الحقيقية لكلمة سرقة، أن يكون القطع لسرقة وقعت، وما ذكرته أم المؤمنين -رضى الله عنها- بيان لأخلاق هذه المرأة، وكذلك الشأن فى السراق دائماً، فإنهم يجحدون الأمانات ولا يؤدون الحقوق دائماً، إلا أن السرقة أعظم جرائم الأموال، وأشدّها خطراً، فمن ارتكبها، فهو أولى أن يرتكب ما دونها.

٨٨ - هذا هو ركن السرقة، وهو الأخذ على سبيل الاستخفاء، واختلاف العلماء فيه، وإن كان اختلافاً يسيراً، ولكن قالوا إن هناك شرطاً لتحقيق معنى السرقة، وهو أن يكون المسروق فى حرز مثله، وأن يخرج منه، وهذا قول أكثر أهل العلم، وهو رأى عطاء والشعبي وعمر بن عبد العزيز، وأبى الأسود الدؤلى، وغيرهم من التابعين، وهو مذهب أبى حنيفة وأصحابه، ومذهب مالك والشافعى وأحمد، وقد خالف فى ذلك الظاهرية، وقالوا: لا نص

يخصص معنى الآية. بل متى تحقق الأخذ على سبيل الاستخفاء، ولو لم يكن محرزا في حرز مثله ينطبق عليه النص القرآني.

وروى عن إبراهيم النخعي أن الأخذ من الحرز، ولو لم ينتقل منه يعد سرقة، فمن دخل مخزن الحبوب، وأخذ قدرا، وأراد الخروج به يعد قد سرق، وإن لم يخرج. ولكن جمهور العلماء على أنه لا بد أن يأخذ ويخرج ليتحقق فيه معنى الاستيلاء والأخذ، وقد قال في ذلك الكاساني في البدائع في بيان شرائط القطع: إنه لا بد أن يدخل الحرز وأن يأخذ، وأن يخرج إلى خارج الدار، ولنترك له الكلمة يبين بها الفقه الحنفي - وهو في هذا قريب من غيره - في حكم سارقين أحدهما في الداخل يأخذ، ويعطى الخارج من نقبة ما نصه:

(وإن كان الخارج أدخل يده في الحرز، فأخذه من يد الداخل فلا قطع على واحد منهما في قول أبي حنيفة، وقال أبو يوسف: أقطعهما جميعا. أما عدم وجوب القطع على الداخل على أصل أبي حنيفة رحمه الله فلعدم الإخراج من الحرز، يحققه أنه لو أخرج يده ونال صاحبه لم يقطع، فعند عدم الإخراج أولى، والوجوب على أصل أبي يوسف، وأما الكلام في الخارج فمبنى على مسألة أخرى، وهي أن السارق إذا نكب منزلا، وأدخل يده فيه وأخرج المتاع، ولم يدخل فيه هل يقطع؛ ذكر في الأصل وفي الجامع الصغير أنه لا يقطع، ولم يحك خلافا، وقال أبو يوسف: أقطع ولا أبالي، دخل الحرز أم لم يدخل، وجه قوله أن الركن في السرقة هو الأخذ من الحرز، فأما الدخول فليس بركن، ألا ترى أنه لو أدخل يده في الصندوق أو الجوالق، وأخرج المتاع يقطع، وإن لم يوجد الدخول، ولهما ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال: إذا كان اللص ظريفا لم يقطع، قيل: وكيف يكون ظريفا؟ قال: يدخل يده إلى الدار ويمكنه دخولها، ولم ينقل أنه أنكر عليه منكر ليكون إجماعا، ولأن هتك الحرز على سبيل الكمال شرط، لأنه به تتكامل الجناية، ولا يتكامل الهتك فيما يتصور فيه الدخول ولم يوجد، بخلاف الأخذ من الصندوق والجوالق لأن هتكهما بالدخول متعذر، فكان الأخذ بادخال اليد فيها هتكا متكاملا، فيقطع. ولو أخرج السارق المتاع من بعض بيوت الدار إلى الساحة لا يقطع مالم يخرج من الدار؛ لأن الدار مع اختلاف بيوتها حرز واحد، ألا ترى أنه إذا قيل لصاحب الدار: احفظ هذه الوديعة في هذا البيت، فحفظها في بيت آخر فضاقت لم يضمن، وكذا إذا أذن الإنسان في دخول الدار فدخلها فسرق من البيت لا يقطع، وإن لم يأت له بدخول البيت. ودل هذا على أن الدار مع اختلاف بيوتها حرز واحد، فلم يكن

الإخراج إلى ضمن الدار إخراجها من الحرز، بل هو نقل من بعض الحرز إلى البعض بمنزلة النقل من زاوية إلى زاوية أخرى.

هذا إذا كانت الدار مع بيوتها لرجل واحد، فأما إذا كان كل منزل منها لرجل، فأخرج المتاع من البيت إلى الساحة يقطع، لأن كل بيت حرز على حدة، فكان الإخراج منها إخراجاً من الحرز، وكذلك إذا كان في الدار حجر ومقاصير، فسرق من مقصورة منها وخرج إلى ضمن الدار قطع، لأن كل مقصورة منها حرز على حدة، فكان الإخراج منها إخراجاً من الحرز بمنزلة الدار المختلفة في محلة واحدة...).

نقلنا هذا الكلام مع طوله، وهو يصور معنى السرقة عند الفقهاء، وإن اختلفوا في صور وفروع في تحقق هذا المعنى، والخاصة أن معنى السرقة يتبين في أمور ثلاثة:

أولها: لابد من الأخذ على طريق الاختفاء، وأن يتحقق الأخذ بالفعل، وإحراز السارق للشئ المسروق، فإذا لم يتحقق ذلك الإحراز لا تتحقق السرقة، ولابد أن يتحقق في الإحراز معنى الأخذ والاستيلاء.

ثانيها: أن يكون ذلك الأخذ من الحرز، وأن ينقل من الحرز إلى مكان غير المكان الذي يعد حرزاً للشئ المسروق، فإذا لم يتحقق ذلك الإخراج لا يقال أن السرقة قد تحققت، لأن النقل من الحرز لم يتحقق، وكأن الشئ باق في مكانه.

ثالثها: أن يتحقق معنى هتك حرز وهو موضع الأمانة الذي تنتهك حرماتها بالسرقة، فإذا لم يتحقق هذا الانتهاك تحققاً كاملاً لا يثبت القطع، لأن القطع هو العقوبة المتكاملة فلا بد أن تثبت الجريمة متكاملة بتحقيق الأخذ والنقل من الحرز، وانتهاك الحرمات، ويلاحظ أنه إذا لم تتكامل الجريمة كانت العقوبة غير الكاملة، وهي التعزير ولا يكون الحد.

٨٩ - والحرز يختلف باختلاف الأشياء، فحرز الذهب والفضة يكون بالصناديق توضع مغلقة في مكان به الإغلاق والإقفال في العمران، لافي البوادي، وحفظ الثياب والنحاس والرصاص ونحوها في الدكاكين والبيوت المغلقة في العمران، أو يقيم عليها الحراس، وإن لم تكن مغلقة وليس فيها حراس فليست بحرز، وقد روى عن أحمد في البيت الذي به غلق يسرق منه، فحكم بأنه سارق، ولكن في هذا القول نظر. ولعله محمول على أن أهله يسكنون فيه، فهم حراس، ويتحقق بهم الحرز، وقد قالوا إن البيوت التي في البساتين

أو الطرق، أو الصحراء وليست في العمران فإن لم يكن بها أحد فليست حرزا، لأن من ترك متاعه في مكان خال من الناس والعمران، وانصرف عنه لا يعد حافظا له وإن أغلق عليه، وأحكم الإغلاق، وإن كان فيها أهلها أو عليها حراس، فهي في حرز مثلها، وإن كان لابسا ثوبا أو متوسدا له فهو محرز، وقد قطع النبي ﷺ في ذلك.

ويستفاد من هذا كله أن السرقة التي توجب القطع، يجب أن يكون صاحب المال قد قام بحق حفظه وصيانتة ولم يعرضه باهماله للضياع.

ويلاحظ أنه إذا تحقق الاعتداء، ولم يجب الحد يقوم مقامه التعزير، كما يلاحظ أنه كان التشديد في تعريف السرقة التي توجب الحد، لتكون إقامة الحد في أضيق دائرة ممكنة.

٩٠ - وثاني الأمور التي يجب بيانها قبل الخوض فيما تدل عليه النصوص هو نوع المال الذي يعد أخذه من حرز مثله سرقة، فقد تكلم الفقهاء فيه بإسهاب، ووضحوا معناه، فقالوا أن المسروق يجب أن يكون مالا متقوما، لا شبهة فيه، ولا قصور في ماله، بأن يكون مما يمتوله الناس، ويعدونه في أغراضهم المختلفة، ويتنافسون في طلبه، ويعتزون بالحصول عليه، وعلى ذلك لا يصح أن يكون المال من توافه الأموال كالتراب والطين، وما يشبههما مهما تبلغ قيمته، وقد روى عن أم المؤمنين عائشة -رضي الله تعالى عنها-، أنه كان لا يقطع في الأشياء التافهة في نظر الناس، وإن كان لها قيمة قد تبلغ النصاب.

وكذلك لا يقطع من سرق ما ليس بمال، فإنه لا قطع فيه كمن يسرق حرا أو يختطفه فإنه لا قطع، ولكن يعزى أشد التعزير، فسقوط القطع لا يقتضى سقوط العقوبة، لأن معنى الجريمة لا يزال قائما، وإن زال عنه وصف السرقة الموجبة للحد، لأن الحد له شروط في المسروق يجب تحقيقها، ولم تتحقق.

وهناك صور لبعض الأموال اختلف الفقهاء في وجوب الحد فيها، ولنذكر بعضها، فمن مناقشة الأموال فيها يتبين الفقه في موضوعها.

ومن هذه الصور إذا سرق حرا صغيرا، فقد قال الجمهور: لا قطع فيه؛ لأن المالية غير متوافرة. وقال بعض قليل من الفقهاء إن سرقة الحر الصغير غير المميز توجب القطع، لأنه

سرقة واستترفاق فهي أولى بالقطع، وإن كان مع الصغير الحر حلى أو ثياب، فقد قالوا -أيضا- إنه لا حد، لأنها لم تكن مقصودة بالأخذ. وخالف في ذلك بعض الفقهاء.

ومنها إذا سرق عبدا صغيرا غير مميز فقد قال جمهور الفقهاء: يقطع فيقام عليه الحد، لأنه سرق مالا، ولكن روى عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة: لا يقام الحد، وحجته أن العبد ليس بمال من كل وجه، بل هو مال من وجه وأدمى من وجه، فكانت المالية غير متحققة على وجه الكمال، وشروط إقامة الحد يجب أن تكون متحققة على وجه الكمال، ليتحقق العقاب الكامل.

وحجة الجمهور أنه مال من كل وجه لوجود المعنى الحقيقي للمالية باستحقاقه للبيع والشراء، فالمالية ثابتة من كل وجه على الكمال، والصغير غير المميز لا يد له على نفسه فيكون كالبهيمة.

ولكن إذا كان العبد المسروق مميزا، فإنه لا يجب الحد، لأنه وإن كان مالا من كل وجه له سلطان كامل على نفسه، فلا يعد محرزا وإن كان مملوكا.

وهكذا نجد الفقهاء شددوا في ضرورة أن يكون المسروق من الأموال التي تثبت ماليتها كاملة، وكل ذلك لأن هذا الحد الكامل في العقاب، فلا بد أن يكون سببه كاملا في كل نواحيه، حتى أنهم لم يسيغوا القطع في التراب والطين والحصى، واللبن، والأجر والفخار، بل إنهم قالوا: لا قطع في الزجاج، وقالوا في تعليل عدم القطع فيها أنها من جنس المباحات، ولكن يجب أن يكون الزجاج في عصرنا من قبيل المال الكامل المالية، لأنه ليس من توافه الأموال ولا من جنس الأموال المباحة بكونها.

٩١ - وثالث الأمور التي يجب بيانها: أنه لا بد في المال المسروق، أن يكون كامل الملكية، وأن يكون متقوما، وعلى ذلك لا قطع في مال مباح، لم يتم إحرازه ولو أخذ بغير إذن الإمام، وعلى ذلك لا قطع إذا سرقت العارية من يد المستعير، لأن يده ليست يد ملك.

وقالوا: لو سرق المسلم من بيت المال لا يقطع، ولنترك الكلمة لابن قدامة يبين هذا الموضوع فقد قال: ولا قطع على من سرق من بيت المال، إذا كان مسلما. ويرى ذلك عن عمر، وعلى -رضي الله عنهما-، وبه قال الشعبي والنخعي، والشافعي وأصحاب الرأي، وقال مالك وحماة: يقطع بظاهر الكتاب - أي لأن النص يشمل من غير تخصيص - ولنا ما روى

ابن ماجه بإسناده عن ابن عباس أن عبدا من رقيق الخمس - أى الخمس المتخصص لبيت المال من الغنائم - سرق من الخمس، فدفع إلى النبی ﷺ، فلم يقطعه، وقال: مال الله سرق بعضه بعضا، ويروى ذلك عن عمر -رضى الله عنه-. وسأل ابن مسعود عمر عن سرق من بيت المال، فقال: أرسله.... وعن علي -رضى الله عنه- كان يقول: ليس على من سرق من بيت المال قطع، ولأن له من المال حقا، فيكون شبهة تمنع وجوب القطع، كما لو سرق من مال له شركة فيه، ومن سرق من الغنيمة من له فيها حق، أو ولده، أو لسيده.

ونرى من هذا أنهم يعتبرون أن كل مسلم له حق في بيت المال، يكون له فيه شبه ملك، ولا قطع مع شبهة الملك من السارق، ولأن بيت المال لا يعد مالكا إنما الملكية لكل المسلمين، وهذا منهم.

والأكثر على أن الوالد لا يقطع إذا سرق من بيت مال ولده، لأن له شركة في هذا المال اثبتها قول النبی ﷺ: (أنت ومالك لأبيك) فإن هذا الحديث أثبت ملكية للأب في مال ولده.

٩٢ - وإذا سرق أحد الزوجين الآخر، فقد اتفق الفقهاء على أنه إذا كان غير محرر عنه فلا قطع، وإن كان محررا عنه، فإنه قد اختلف الفقهاء في ذلك، فقد قال أبو حنيفة وأحمد في رواية عنه، والشافعي في أحد قوليه، إنه لا قطع لوجود نوع شركة مالية بينهما، وإن لم تكن موجبة للملك، ولأن الإحراز عن الزوجة أو الزوج مهما يكن لا يمكن أن يكون كاملا، والحرز يجب أن يكون كاملا ليكون القطع، ولتنتفى كل الشبهات، ولأنه من المأثور عن عمر رضي الله عنه أنه منع قطع الخادم إذا سرق بعض متاع البيت، فأولى ألا تقطع الزوجة، وهي أقرب مودة ورحمة.

ومذهب مالك والثوري، ورواية عن أحمد وقول للشافعي أنه إذا سرق أحد الزوجين الآخر من مال في حرز مثله بالنسبة له فإنه يقطع لكامل الحرز، ولانفصال الذمة في الملكية. وهناك قول ثالث عند بعض المالكية أنه إذا سرق الزوج زوجته من مال في حرز مثله بالنسبة له يقطع، وإذا سرقت هي لا تقطع، والحق أن التفرقة ليس لها أساس علمي فقهي.

ولا يقطع الولد وإن سفل إن سرق من مال أبيه أو جده وإن علا، وهذا قول الحنفية والشافعية والحنابلة لأن بينهما قرابة تجعل لأحدهما حقا في مال الآخر، يستوفي أحيانا من

غير قضاء، فكان ثبوت ذلك الحق شبهة مسقطة للحد، وقال مالك وأبو ثور أنه يقطع لعموم النص القرآني، ولأن هذه القرابة لا تمنع إقامة الحدود، فإنه لو زنى بجارية أبيه أو جده أقيم عليه الحد، وفرق بين الحكمين أصحاب القول الأول أن القرابة التي توجب حقوقا مالية أوجدت شبهة في السرقة، وهذه القرابة لا أثر لها في الزنى، بل ربما تجعله أفحش وأشد.

وهكذا نجد الحد يضيق تطبيقه إذا كان للسارق نوع حق في المال المسروق، ولو كان ضعيفا، لأنه وإن كان ضعيفا يوجد الشبهة، وإن كان لا يوجد ملكا، ولذا قالوا إذا سرق مسكين مال وقف كان على الفقراء والمساكين، فإنه لا يقطع، لأن الوقف على الفقراء يجعل للفقير والمسكين حقا فيه، وإن كان ضعيفا، وهو كاف لإسقاط الحد بوجود الشبهة^(١) وجرى مثل هذا الخلاف في السرقة بين ذوى الأرحام.

وكما يجب أن تكون الملكية تامة لا يتعلق بها أى حق للسارق ولو كان ضعيفا، لا بد أن تكون المالية تامة بأن يكون مالا محترما فلا يقطع في مال محرم الانتفاع به، فلا قطع في خمر أو خنزير، إذا كان ماله ذميا يستبيع استعماله، أو مسلما لا يباح له استعماله، وقد اتفقت على ذلك الآراء، ويستوى من يبيع للذمى استعماله كأبى حنيفة، ومن لا يبيع كالشافعي وأحمد، لأنه عند الجميع لا يعد كامل المالية، وكمال المالية شرط في وجوب القطع، لأن نقصانها يوجد شبهة مسقطة للحد، وأثر الاختلاف في إباحته للذمى هو في ضمان إتلافه، لافي قطع اليد الذي يوجب أن يكون المال خاليا من كل شبهة في ماله.

وقد اتفق الفقهاء على أن سرقة آلات اللهو لا توجب القطع، كسرقة العود أو الناي أو المزمار، لأنها آلات للمعاصي عند من يحرمون الغناء بكل ضروبه، وفيها شبهة عند من يبيحون بعض أنواع الغناء، والشبهات تسقط الحدود.

نصاب السرقة:

٩٣ - اتفق الرواة على أن النبي ﷺ قطع يد السارق فيما قيمته مجن^(٢) فقد روى عن عائشة أن النبي ﷺ قطع في ثمن مجن، وقد قدرت -رضى الله عنها- قيمة المجن بربيع

(١) راجع هذه الفروع في المغنى ج ٨ ص ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨.

(٢) المجن ما يتقى به المقاتل ضربات العدو، حتى لا يصل السيف إلى مقتل له.

دينار، وروى عنها أنها قالت: تقطع يد السارق في ربع دينار، وهكذا تصافرت الأخبار على أن القطع في قيمة مجن.

وقد اختلف العلماء في قيمة المجن، فالأكثر على أن قيمته ربع دينار كما ذكرت أم المؤمنين عائشة -رضى الله تعالى عنها-، ولكن الحنفية يرون أنه لا قطع في أقل من عشرة دراهم، ويبنون كلامهم على ما يأتي:

(أ) ماروى عن عبد الله بن مسعود أنه قال: لا قطع في أقل من دينار أو عشرة دراهم، وكانت قيمة الدينار تساوى عشرة دراهم بدليل أن الزكاة تجب في مائتى درهم بنص النبي ﷺ، وقدرها الصحابة بعشرين ديناراً.

وأن هذا لأجل التوفيق بينه وبين ما روى عن النبي وما يقرره الحنفية، وأن ذلك تقدير ابن مسعود لثمن المجن.

(ب) أن تقدير أم المؤمنين عائشة -رضى الله عنها- للمجن بربع دينار اجتهاد منها، والاجتهاد من الصحابي لا يكون حجة على اجتهاد صحابي آخر، ولم ينعقد إجماع بينهما على تقديره بربع دينار.

(ج-) أنه قد روى التقدير بأكثر من ربع دينار، فقد روى عن أبي سعيد الخدري أنه قال: لا قطع في أقل من أربعة دراهم. ولهذا الاختلاف في تقدير ثمن المجن، كان الاحتياط للقطع أن يقدر ثمن المجن بأكثر تقدير روى عن الصحابة، وللاحتياط كان يجب التقدير بعشرة، وفوق ذلك قد ثبت اتفاق الصحابة، والقطع لعشرة دراهم، واختلفوا في القطع فيما دونها وهو أمر لا يثبت إلا بالتوقف، فكان الاحتياط أن يؤخذ بما اتفقوا عليه، ويترك ما اختلفوا فيه، ويقول في ذلك أبو بكر الرازي: الأصل في ذلك أنه لم يثبت باتفاق الفقهاء من السلف ومن بعدهم أن القطع لا يجب إلا في مقدار متى قصر عنه لم يجب وكان طريق إثبات هذا الضرب من المقادير التوقيف (أى عن النبي ﷺ) أو الاتفاق، ولم يثبت التوقيف فيما دون العشرة، ويثبت الاتفاق في العشرة كما أثبتناها، ولم تثبت ما دونها لعدم التوقيف والاتفاق^(١).

(١) أحكام القرآن ج ٢ ص ٤١٦ طبع استانبول.

ملاحظات:

٩٤ - بعد هذا الشرح الموجز للنصوص، ومدى تطبيقها لأبد من أن نذكر أموراً ثلاثة يتقاضانا البحث العلمى الخاص أن نذكرها سواء أكننا نوافق على بعضها أم لا نوافق لأن كمال البحث يوجب ذكرها.

أولها: أن الله تعالى عبر عن الذى يسرق، ووجب حد السرقة عليه وهو قطع يده بقوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله)^(١)، فجاء بعض الذين يبحثون^(٢) وقال أن كلمة السارق وكلمة السارقة وصفان لا فعلا، والوصف لا يتحقق فى الشخص إلا بالترار، فلا يقال لمن ظهر منه الجود مرة أنه جواد، ولا لمن وقع منه الكذب مرة أنه كذاب، ولا للفاسق الذى لا يقول الحق أو المنافق الذى يخفى مالا يبيده إذا صدق مرة أنه صادق أو صدوق، إنما يقال هذه الأوصاف لمن يتكرر منه فعلها حتى تكون اسما له وعنوانا يعرف به.

ويتطبيق هذا على كلمة السارق والسارقة يكون المستحق للقطع هو من صار هذا وصفا له، ولا يكون ذلك إلا بتكرار الارتكاب، ولا يكون بالفعل مرة واحدة، وعلى حد تعبير القانونيين يكون ذلك العقاب للسارق العائد.

ويذكر هؤلاء الباحثون نظرهم بما يأتى^(٣):

(أ) أن الله تعالى يقول عقب آية السرقة والقطع: (فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم)^(٤) وإن ذكر التوبة بعد الظلم ممن سرق لا يكون له محل فى الظاهر إلا إذا كان العقاب لم يقع، ولذا قال بعض الفقهاء أن التوبة تكون مانعة للقطع إذا كانت قبل القطع، وإن كان هؤلاء الباحثون ليسوا الكثرة، بل إنهم عدد ضئيل ربما لا يؤبه له، ولكن ظاهر الآية يقرب منه الفعل، بل إنها تكون لمن يرتكب الفعل بجهالة، ولذلك يقول الله تعالى: (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب)^(٥)، وبهذا الفهم يكون المعنى أن القطع لا يكون لمن فعل مرة وتاب، ولكن للمتكرر منه الفعل.

(١) المائدة : ٣٨ (٢) أحكام القرآن ج ٢ ص ٤١٦ طبع استانبول.
(٣) لقد أشار إلى هذا بعض الذين تكلموا فى الجنائى الإسلامى فى إحدى نوات الإذاعة المرئية.
(٤) المائدة : ٣٩ (٥) النساء : ١٧

(ب) وقد ثبت في أخبار المخزومية التي سرقت، وأمر النبي ﷺ بقطع يدها أنها كانت معتادة السرقة، لأنها كانت معروفة بأنها لا ترد الودائع التي تودعها، ولا العواري التي تستعيرها، حتى ظن بعض الحنابلة أن سرقتها كانت من هذا القبيل، ولكن الأكثرين أو جمهور الفقهاء على أن سرقتها لم تكن من هذا النوع، بل كانت الأخذ خفية من مال مملوك من حرز مثله، ولكن من المؤكد أن المرأة كانت معروفة بذلك، ومن كانت كذلك تعد السرقة وصفا لها.

والمخزومية هذه هي التي أهم قريشا أن يقطع النبي يدها، فتوسلوا إليه بالشفعاء، فوقف خطيبا: (ما بال أقوام يتشفعون في حد من حدود الله، إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف قطعوه، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها).

(ج) أنه قد روى عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- أنه لما أراد قطع يد شاب سرق، قالت له أمه: اعف عنه يا أمير المؤمنين، فإن هذه أول مرة. فقال عمر لها: إن الله أرحم من أن يكشف ستر عبده لأول مرة، ويظهر أن الإمام عمر رضي الله عنه يرى أن القبض على السارق متلبسا، أو وجود شهود يشهدون، يدل على التكرار.

هذا نظر بعض الباحثين في عصرنا، ولكن يعارضه أن الآثار الواردة لم يكن فيها ما يشير إلى وجوب التكرار لإقامة الحد، وأن سارق الرداء الذي أمر بقطع يده النبي ﷺ لم يسأله أسبق منه ذلك أم لم يسبق، إلا أن يقال أن سرقة الرداء كانت وصاحبه بالمسجد قد وضعه في مثل حرزه، فالسرقة في هذا المكان وفي مثل هذه الحال لا تكون إلا ممن تكررت منه السرقة.

ويرد هذا النظر أيضا أن فقهاء المسلمين أجمعوا على القطع لأول مرة، ولم يعرف مخالف لهذا من عصر النبي إلى الآن، إلا تلك الرواية عن عمر رضي الله عنه التي لم يكن فيها تصريح باشتراط التكرار، وإن الإجماع حجة.

ونذكر هنا كلمة نهمس بها، وهي أن الحدود غير مطبقة، فلا يصح أن نخالف الإجماع، ونوهن أقوال الفقهاء في أمر غير مطبق.

٩٥ - الأمر الثاني الذى يجب أن نذكره، وهو أمر يكثر ذكره الآن، وهو حكم الذين ينبشون القبور ليسرقوا أكفان الموتى، والنشالين، وهم يسمون الطرارين، والمفرد الطرار.

فأما النباش الذى يسرق أكفان الموتى، فقد قال أبو حنيفة ومحمد والأوزاعى وسفيان الثوري: لا تقطع يده، ولو أنه ارتكب ذنباً عظيماً يعزز عليه بأشد التعزير، وقال الأئمة الثلاثة والظاهرية وغيرهم أن القطع يجرى فيه، والخلاف فى هذه المسألة يقوم على أصليين:

أحدهما: فى أنه ينطبق عليه اسم السارق فى قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله) أو لا ينطبق، فالذين قالوا بجوب قطعه قرروا أنه ينطبق عليه اسم السارق، والذين لم يقرروا القطع قالوا إن له اسماً قائماً، وهو النباش، ولذلك لا يقطع، ولا قلع عند الاشتباه.

الثانى: أنه أخذ مالا غير مملوك، أو أخذ مالا مملوكا، فالذين أوجبوا القطع، قالوا أنه أخذ مالا على حكم ملك الميت، كالتركة قبل توزيعها، أو هو ملك لأولياء الميت، والذين منعوا القطع قالوا أن الميت لا يملك، وفرض أن التركة على حكم ملك الميت هو فرض فقهي لتوزيع التركة ببيان حقوق الدائنين والورثة قبل سداد الديون والتقسيم، والفروض الفقهية لا تثبت ملكاً حقيقياً، وعلى فرض جواز ذلك فإن الملكية موضع اشتباه، ولا يقام الحد مع وجود الشبهة.

وأما الطرار فإن اسم السارق ينطبق عليه، لأنه يأخذ الأموال فى خفية، ومن حرز مثلها، إذ أنه يأخذها من جيوب الناس، ويعتمد فى الاختفاء على غفلاتهم، فهو لا يستغل الظلام فى السرقة، ولكنه يختفى مع ذلك عن الأعين المراقبة، ويمد يده فى اختفاء، معتمداً على انشغال الناس، وعلى مهارة يده، فهو سارق قوى خفى سريع خطر.

٩٦ - والأمر الثالث الذى يجب أن نلاحظه هو أن الفقهاء احتاطوا كل الاحتياط أن تقطع الأيدي، احتاطوا عليها فى اشتراط الحرز، فشددوا فى اشتراطه، وضيقوا فى معنى السرقة بسببه حتى أنهم منعوا قطع يد الضيف إذا سرق من مضيفه، وحافظوا على الأيدي فى اشتراط الملكية التامة، كما اشتراطوا الحرز التام غير الناقص، واشتراطوا فى الأموال

التي تسرق أن تؤخذ وتنقل من حيز إلى حيز، بأن تنتقل من حيز مثلها إلى يد السارق. بل من الفقهاء من اشترطوا في الأموال المسروقة ألا تكون مما يتسارع إليه الفساد، فمالك والحنفية والثوري لم يقطعوا لذلك، والشافعي وأحمد أجازوا القطع، وعلى هذا الخلاف اللحم والفاكهة الرطبة واللبن، ومن الفقهاء من اشترطوا في الأموال المسروقة ألا تكون مباحة الأصل، والإحراز وحده هو الذي أثبت ملكيتها، كالطير بعد صيده، والسمك كذلك، والجواهر واللكلئ بعد الاستيلاء، وذلك ممن اصطاد واستولى بالفعل، لا ممن تلقى الملك عن مؤلاء، فقد قال أبو حنيفة وأصحابه وأحمد، لا قطع في ذلك، لأن الشركة الطبيعية في هذه الأشياء المباحة لا تزال آثارها ثابتة، وقال الشافعي ومالك وجب القطع لأن الملكية الخاصة استقرت، وقد زالت الشركة العامة بالصيد والاستيلاء، ومنهم من قال أنه لا سرقة في الأموال التي تكون منفعتها عامة، وإن كانت في ملك خاص، كالمصاحف ونحوها، مما يكون الانتفاع بها قرابة يتقرب بها إلى الله تعالى.

٩٧ - وإن الذي نستنبطه من هذا كله ثلاثة أمور يجب أن توضع في الاعتبار:

أولها: إن الفقهاء ضيقوا في دائرة السرقات التي تقطع بها الأيدي صيانة لجسم الإنسان من التشويه ما أمكن، إلى درجة أننا نبحث عن السرقة التي تنطبق عليها هذه الشروط، سواء فيها ما كان موضع اختلاف أو اتفاق، فإننا نجد أحوالا نادرة تقطع فيها الأيدي، وإنه مع ندرة القطع يكون فيه من الترويع للسارقين ما يحفظ أمن الأمنين.

ثانيها: إننا إذا دعونا إلى تطبيق حد السرقة فإننا لا نقطع إلا فيما أجمع الفقهاء على القطع فيه، فإذا كان ثمة اختلاف، فإننا نأخذ بقول من يمنع القطع، ولا نأخذ بقول من يتشدد، لأن موطن الخلاف يكون فيه شبهة، والحدود تسقط بالشبهات كما قررنا من قبل.

ثالثها: إن عقوبة السرقة للترويع، وإفزاز السارقين، وإن ذلك يتحقق بإعلان العقوبة فقط وثبوت التطبيق، ولو في أيد محدودة، فإن العبرة في الترويع بالإعلان، من غير نظر إلى كثرة الأيدي، أو قلتها، وأن البلاد التي تطبق هذا الحد الحاسم لمادة الشر لا تقطع إلا أيدياً قليلة، لو زنت بجرائم السرقات التي تذهب الأرواح في سبيلها لاتعد شيئاً مذكوراً بجوارها، فعلى الذين يذهب بهم فرط شفقتهم بالمجرمين أن يعلموا أن الأيدي التي تقطع ستكون قليلة جداً، ولكنها حاسمة قاطعة رادعة للأشرار، والله عليم حكيم.

نصوص قطع الطريق

٩٨ - وردت في قطع الطريق نصوص قرآنية وأحاديث نبوية. فأما القرآنية، فهي قوله تعالى: (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا، ولهم في الآخرة عذاب عظيم * إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم)^(١).

ومن الأحاديث النبوية ما رواه ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: من حمل علينا السلاح فليس منا. وهذا حديث متفق عليه، ومن الأحاديث -أيضا- ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: (من خرج على الطاعة وفارق الجماعة ومات فميتته جاهلية).

ولاشك أن هذه الحال تنطبق على قطاع الطريق.

وروى عن ابن عباس في شأن قطاع الطريق، وتفسير النص القرآني الوارد في أحكام قطاع الطريق: إذا قتلوا وأخذوا المال قتلوا وصلبوا، وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا، وإذا أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإذا أخافوا السبيل ولم يأخذوا مالا نفوا من الأرض، روى هذا الأثر الشافعي في مسنده.

٩٩ - هذه النصوص الواردة في قطاع الطريق، أو في جريمة الحرابة وحدها، وإننا نحصر كلامنا في هذا الموضوع.

أولا: في معنى قطع الطريق، أو الحرابة، وعلى من تنطبق.

وثانيا: في بيان هذه العقوبات.

وثالثا: في بيان السبب في شدتها، وما أدى إليه تطبيقها.

^٢ (١) المائدة: ٣٣، ٣٤.

معنى الحاربة:

١٠٠ - أخذ اسم الحاربة من تعبير الله تعالى عن هؤلاء في القرآن بأنهم (يحاربون الله ورسوله) فهم يعلنون الحرب على أمن المسلمين، وعلى جماعتهم، ومن كانوا كذلك يحاربون الله ورسوله، لأنهم يحاربون شرعه، ويحاربون المجتمع الإسلامي الذي جاء الإسلام لحمايته، ووضع الحدود المانعة الزاجرة فيه، ونسبة المحارب إلى أنه يحارب الله تعالى مجاز من ناحيتين:

الناحية الأولى - أنه لم يعلن الحرب على الدولة نفسها، ولكن على أمنها، وأقيم الحرب على الأمن مقام إعلان الحرب على الدولة الإسلامية.

الناحية الثانية - أن الله تعالى لا يحارب، ولكن اعتبرت محاربة أحكامه محاربة له، ولقد قال في ذلك أبو بكر الرازي: في قوله تعالى (يحاربون الله) هو مجاز، وليس بحقيقة، لأن الله تعالى مستحيل أن يحارب، وهو يحتمل وجهين، أحدهما - أنه سمي الذين يخرجون ممتنعين مجاهدين بإظهار السلاح وقطع الطريق محاربين، لما كانوا بمنزلة من حارب غيره من الناس وماتنه، قسموا محاربين تشبيها لهم بالمحاربين من الناس، كما قال تعالى: (ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله)^(١) وقوله تعالى: (إن الذين يحادون الله ورسوله)^(٢) ومعنى المشاققة أن يصير كل واحد منهما في شق يباين صاحبه، ومعنى المحادة أن يصير كل واحد منهما في حد على وجه المفارقة، وذلك يستحيل على الله تعالى، إذ ليس بذى مكان فيشاق أو يحاد أو تجوز عليه المفارقة، ولكنه تشبيه بالمحادين، إذ صار كل واحد منهما في شق وناحية على وجه المباينة، وذلك منه على وجه المبالغة في إظهار المخالفة، فكذلك: (يحاربون الله ورسوله) ويحتمل أن يريد الذين يحاربون أولياء الله ورسوله كما قالى -تعالى-: (إن الذين يؤذون الله ورسوله) والمعنى يؤذون أولياء الله.. وقد يصح إطلاق لفظ المحاربة على الله ورسوله على من عظمت جريرته بالمجاهرة بالمعصية، والدليل على ذلك ما روى زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر بن الخطاب رأى معاذ بن جبل يبكي، فقال: ما يبكيك؟ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (اليسير من الرياء شرك، من عادى أولياء الله، فقد بارز الله بالمحاربة.. ومن حارب مسلماً على أخذ ماله فهو معاد لأولياء الله تعالى محارب لله تعالى بذلك)^(٣).

(١) الأنفال : ١٣ (٢) المجادلة : ٥

(٣) أحكام القرآن لأبي بكر الرازي الشهير بالجصاص ج ٢ ص ٤٠٦.

١٠١ - نقلنا هذا الكلام بطوله، لأنه بيان لمعنى المحاربة لغة، وإن القرآن يفسر ابتداء بالمدلولات اللغوية، فهي المفتاح لمعانيه، وليست الاصطلاحات الفقهية هي المفسرة ابتداء لمعاني القرآن، بل إن المعنى اللغوي هو المقياس الضابط لسلامة الاصطلاح في دلالاته، وخصوصاً أن الفقهاء قد اختلفوا في مفهوم الحاربة ومدى دلالتها، فلا بد من الرجوع إلى أصل المعنى اللغوي لتعرف أسلم هذه الآراء، وأقربها لما يدل عليه القرآن.

وأول ما يواجهنا في الموضوع أن الفقهاء سمو الحاربة قطع الطريق الآمن، ومفهوم أن يكون ذلك في داخل النولة الإسلامية من رعاياها، لا من أعدائها، لأن قطع الطريق على جماعة المسلمين من غير المسلمين هي الحرب الحقيقية، وليست الحاربة التي تتلاقى مع الحرب في أصل الاشتقاق، وتختلف عنها في حقيقتها.

ولذلك كانت التعريفات في كتب الفقه تدور حول معنى قطع الطريق، فيعرف الحنفية الحاربة أو قطع الطريق بأنها الخروج على المارة لأخذ المال على سبيل المغالبة على وجه يمنع المارة من المرور، ويقطع الطريق، سواء أكان من جماعة أم من واحد بعد أن تكون له قوة القطع، وسواء أكان القطع بسلاح أم بغيره من العصا والحجر والخشب ونحوها، لأن انقطاع الطريق يحصل بكل من ذلك، وسواء أكان بمباشرة الكل أو التسبب من البعض بالإعانة والأخذ، لأن القطع يحصل بالكل كما في السرقة، ولأن هذا من عادة القطع، أعنى المباشرة من البعض، والإعانة من البعض، فلو لم يلحق التسبب بالمباشرة في سبب وجوب الحد لأدى ذلك إلى انفتاح باب قطع الطريق وانسداد حكمه، ولهذا ألحق التسبب بالمباشرة في السرقة، كذا ها هنا، وأن هذا النص يستفاد منه:

أولاً: أن قطع الطريق يتصور من الواحد، إذا كانت له قوة يستطيع بها قطع الطريق.
ثانياً: أن الحنفية خالفوا أصل مذهبهم في قطع الطريق، وهو اعتبار التسبب كالمباشرة إذا كانوا جميعاً قد تعاونوا على الإثم والعدوان، فيكون مثلاً لبعضهم التدبير، وللآخرين التنفيذ، أو لبعضهم إعداد السلاح، وللآخرين الضرب والرمي، وهكذا...

وإن فقهاء الأمصار قد اتفقوا على معنى الحاربة كما صورته الحنفية في الجملة، واختلفوا في مدى تطبيق هذا المعنى، وهذا المعنى هو أن يكون لقاطع الطريق قوة تقطع على المارة السبيل، ويتعرضون بها لسلب أموالهم أو إزهاق أرواحهم، ولا يستطيعون دفعاً لقوتهم، ولا يجدون من يغيثهم إذا استغاثوا.

وهذا المعنى متفق عليه، ولكن الاختلاف كان فى موضع تحققه.

وقد اختلفوا فى المكان الذى يصح أن يكون فيه قطع الطريق، فمالك والظاهرية لا يشترطون لقطع الطريق مكانا معينا، فحيث تحقق إخافة المارة فهى حاربة، لا فرق بين أن يكون ذلك فى الفيافي والقفار، أو فى القرى والأمصار، فحيث لا يأمن السابلة الطريق، ولا يجنون من يسعفهم بالدفع فإن الحاربة تتحقق، وقد قال القرافي فى الذخيرة وفى الجواهر: المحارب هو المشهر بالسلاح لقصد السلب كان فى مصر أو فيفاء شركة أم لا ذكرا أو أنثى، ولا تتعين آلة مخصوصة، حبل أو حجر أو خنق باليد أو بالقم، أو غير ذلك فهو محارب، وإن لم يقتل، وكل من قطع الطريق وأخاف السبيل فهو محارب، أو حمل السلاح بغير عداوة ولا نائرة، وكذلك قتل الغيلة بأن يخدع رجلا، أو مشى حتى يدخله موضعا، فيأخذ ما معه، وإن دخل دارا بالليل فأخذ مالا مكابرا ومنع الاستغاثة فهو محارب، والخناق لأخذ المال محارب، وكل من قتل أحدا على ما معه فهو محارب، فعل ذلك برجل أو امرأة، بحر أو بعبد أو بمسلم أو ذمى، وفى الكتاب إذا قطع أهل الذمة الطريق إلى مدينتهم التى خرجوا منها فهم محاربون، ومن دخل عليك دارك ليأخذ مالك فهو محارب^(١).

وترى من هذا أن المذهب المالكي يوسع معنى الحاربة، حتى يشمل المعنى كل الأماكن، حتى الدار إذا دخل السارق مسلحا، ومعه قوة، ويشمل القتل غيلة، وبذلك يدخل فى المحاربين الجماعات التى تتفق على الأعمال الجناية التى يكون من بينها القتل، إذ أن من عملهم القتل غيلة، وهو من قسم الحاربة كما رأيت فى مذهب مالك رضى الله عنه، وقريب من هذا النظر أهل الظاهر بالنسبة للمكان، فقد جاء فى المحلى ما نصه:

(إن المحارب هو المكابر المخيف لأهل الطريق المفسد فى سبيل الأرض، سواء بسلاح أو بلا سلاح أصلا، سواء ليلا أو نهارا فى مصر أم فى فلاة، أو فى قصر الخليفة، أو الجامع، سواء فعل ذلك بجند أو غيره، منقطعين فى الصحراء أو أهل قرية، سكانا فى دورهم، أو أهل حصن كذلك، أو أهل مدينة عظيمة أو غير عظيمة، كذلك واحد أو أكثر، كل من حارب المارة وأخاف السبيل بقتل نفس، أو أخذ مال أو لجراحة، أو لانتهاك فرج، فهو محارب عليه وعليهم، كثروا أو قلوا).

(١) الذخيرة للقرافى ج ٨ من المجلد المخطوط، اعتمدنا فى النقل على كتاب الأستاذ أحمد فتحى بهنسى (الجرائم فى الفقه الإسلامى).

ونرى أن هذا الرأي لا ينظر إلا إلى معنى قطع الطريق، فحيث تحقق المنع والاستغاثة، وبعد الغوث، أو عدم جدواه، فإن العرابة تتحقق فلا يلتفت إلى نوع السلاح، ولا إلى كثرة ارتكاب الجرائم في المكان أو عدم كثرتها؛ إنما يلتفت فقط إلى تحقق معنى قطع الطريق.

١٠٢ - وهنا رأى مقابل لهذا، وهو رأى لا ينظر فيه إلى المعنى في الإخافة ومنع المرور، أو الإغارة، بل هو ينظر إلى أمرين:
أحدهما: إلى مقدار سلطان الأمن وسيطرته.

وثانيهما: إلى قرب الإغارة وبعدها، وهذا الرأي يفرق بين جريمة الحراية، والجرائم الأخرى بأن الجرائم الأخرى ترتكب حيث يكون للدولة سلطان مانع، وللناس إغاثة قريبة، فحيث كان هذان قائمين، فالجريمة لا تدخل في باب الحراية، وتكون كسائر الجرائم، وإن تخلف هذان الأمران فإن الجريمة تكون حراية، حيث يضعف الغوث، وحيث يبعد عن أمن السلطان، ولذلك كانت الغلظة في العقوبة وكانت الشدة، وكانت المغالبة، وكان قبول التوبة قبل القدرة ليسهل على السلطان حملهم على الطاعة، وجعلوا الدليل على ضعف السلطان وبعده الخوف دليلا ماديا؛ وهو بعد المكان عن قوة السلطان، وعلى رأس القائلين بهذا الرأي أبوحنيفة، فقد قال: إن هؤلاء لا يعتبرون محاربين إلا إذا كانوا في غير مصر أو قرية، ويبعدون عنهما، وأخذ بهذا الرأي أكثر فقهاء الشيعة.

وحجة هذا الرأي أن قطع الطريق يقتضي الانتطاع عن الناس، وعن قوة الدولة، والطريق لا ينقطع من المرور، أو يمكن قطعه على المارين إلا خارج الأمصار والقرى، وحيث ينقطع مرور الأكثرين من الناس الذي يكون في ذاته أمنا، وخالف أبو يوسف شيخه بأحنية، وقرر أن العبرة إذا بالغوث، وإمكانه؛ ولذا قال إن قطع الطريق يتحقق في المصر والقرية كأن يكونوا بحيث يستطيعون أن يقطعوا المارة ويخيفوا الناس، ولا يجاب الغوث، ولا يشترط أبو يوسف إلا القدرة على الإخافة، ولا يشترط سلاحا معينا، سيفاً أو غيره محدد أو غير محدد.

وروى عنه أنه قال في قطاع الطريق في المصر إن قاتلوا نهارا بسلاح يقيم عليهم الحد، وإن قاتلوا بخشب لا يقيم عليهم الحد، لأن السلاح يمكن أن يجهز على المارة سريعا،

فلا يلحقهم الغوث إن طلبوه، وأما الخشب، فإنه لا يقضى على المجنى عليه سريعا فيمكن أن يلحقه الغوث، ونجد من هذا أن أبا يوسف يجعل الأساس في تحقيق معنى الحراية هو سرعة الغوث أو بعده.

ولقد قال الكاساني في البدائع أن الاختلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف اختلاف زمان، لا اختلاف رأى، فالأمصار والقرى كان سلطان الدولة فيها قويا قائما يرهب العصاة ويخيف المفسدين، وكان للناس قدرة عليهم، ولذا قرر أن القطع لا يتصور في المدائن والقرى، وما بين القرى، وقد أدرك أبو يوسف ضعف سلطان الدولة والناس في بعض الأمصار والقرى، فقرر أن قطع الطريق يتصور فيها، ولنترك الكلمة له في بدائعه: (وقيل إنما أجاب أبو حنيفة عليه الرحمة على ما شاهده في زمانه، لأن أهل الأمصار كانوا يحملون السلاح، فالقطع ما كانوا يتمكنون من مغالبتهم في المصر، والآن ترك الناس هذه العادة، فيمكن القطع المغالبة، فيجرى عليهم الحد، وعلى هذا قال أبو حنيفة فيمن قطع الطريق بين الحيرة والكوفة أنه لا يجرى عليه الحد، لأن الغوث كان يلحق هذا الموضع في زمانه، لاتصاله بالمصر، والآن صار ملتحقا بالبرية فلا يلحق الغوث، فيتحقق القطع).

وفي الحق أن أبا حنيفة نظر إلى قدرة المحاربين على قطع الطريق، بحيث لا يشك في هذه القدرة، حتى يقام عليهم الحد، ولا تكون شبهة في ارتكابه، ونظر إلى تحقيق معنى المحاربة، بحيث تكون قوة مفسدة تحارب الخير، ولا تقوى الدولة عليهم إلا بقوة مهيمنة تنكل بهم، وأبو يوسف نظر إلى الغوث فقط، ومالك والظاهرية نظروا إلى معنى الاعتداء بالسرقة وغيرها مع استعمال القوة بالسيف أو غيره، ولو بالحيلة على رأى مالك، وقد أخذ برأى أبي يوسف الشافعي والأوزاعي والليث بن سعد وأبو ثور، وقد نظروا إلى قرب الغوث فقط من غير نظر إلى مكان، فكان المصر وغيره سواء، بل إنهم إن قطعوا الطريق في المصر كان دليلا على شوكة وقوة وقدرة على المغالبة عندهم، فيكون أوغل في قطع الطريق، ومعنى قطع الطريق يكون أوضح، فهو لا كما ترى يريدون تحقيق معنى قطع الطريق، وأبو حنيفة ومن معه ينظر إلى معنى المحاربة.

وفي المذهب الحنبلي ثلاثة أقوال:

أولها: كقول أبي حنيفة، وهذا رواية عن أحمد رضى الله عنه.

وثانيها: أن قاطع الطريق في المصر يعد قاطع طريق، ما دام الغوث بعيدا وليس قريبا.

وثالثها: قول القاضي أبي يعلى: (إن كان قطع الطريق في المصر مثل أن كبسوا دارا، فكان أهل الدار بحيث لو صاحوا أدركهم الغوث، فليس هؤلاء بقطاع طريق، لأنهم في موضع يلحقهم الغوث عادة، وإن حصروا قرية أو بلدا ففتحوه وغلبوا على أهلها، أو محلة منفردة، بحيث لا يدركهم الغوث عادة؛ فهم محاربون، لأنهم لا يلحقهم الغوث، فأشبهوا قطاع الطريق).

وأن اشتراط السلاح القوي أيا كان نوعه أمر متفق عليه عند الجمهور، وروى عن أبي حنيفة أنه يشترط أن يكون سلاحا محددًا، وغير المحدد لا يغني عنه، ولكن ليست هذه هي الرواية المشهورة.

١٠٣ - وإننا لو أردنا بيان مرامي هذه الأقوال لكأنت ملخصة في أربعة أمور:

أولها: أن مالكا والظاهرية نظروا إلى معنى العنف، والغلبة الشخصية بالنسبة للجاني على المجنى عليه فإن كان المجنى عليه بحيث لا يستطيع دفعا، كان الجاني محاربا، وإذا اعتبر من يأخذ المال من الدار مانعا غوث من يستغيث من أهلها محاربا، واعتبر من يقتل غيلة محاربا، وقريب من ذلك الظاهرية.

وثانيها: أن أبا حنيفة نظر إلى معنى القدرة الغالبة في المحارب، وخروجه على سلطان الدولة مغالبا، فهو خارج على السلطان أولا.

ومرتكب الجرائم مع الناس ثانيا.

ولذا فرّق الحنفية بين الحراية والبغى، بأن الحراية خروج من غير تأويل، أما البغى فخروج بتأويل، فهو يريد تحقيق معنى الحرب، ولو جزئيا في داخل الدولة.

القول الثالث: نظر إلى قرب الغوث أو بعده مع القدرة، ومغزاه أن الحراية لا تتحقق إلا في بعد الإغاثة من الحاكم أو الناس، فهو قد نظر إلى واقعة الحراية ومدى تحقق دفع الأذى عن المجنى عليه.

والقول الرابع: المنسوب لأبي يوسف الذى فصل بين الليل والنهار من حيث إن النهار اشترط فيه السلاح، والليل لم يشترط فيه السلاح المحدد كالسيف ونحوه، وكان ملاحظا إمكان الغوث، ومفرقا فيه بين غوث الليل حيث الناس نيام، وغوث النهار حيث اليقظة، وقد بينا وجهة النظر عند أهل كل رأى.

١٠٤ - وهل يشترط لتحقيق المجاربة المجاهرة بالعصيان والتمرد مع تكوين قوة تؤيد هذه المجاهرة؟ يظهر أن أبا حنيفة وأصحابه والحنابلة والشافعية الذين لا يعتبرون القتل غيلة، ولا كبس الدار للسرقة محاربة يشترطون ذلك الشرط، وقد جاء فى المغنى ما يفيد هذا، ففيه مانعه، (أن يأتوا مجاهرة ويأخذوا المال قهرا، فأما إن أخذوه مخطفين، فهم سراق، وإن اختطفوه وهربوا، فهم منتهبون، لا قطع عليهم، وكذلك إن خرج الواحد أو الاثنان على آخر قافلة، فاستلبوا منها شيئا، فليسوا بمحاربين، لأنهم لا يرجعون إلى منعه، وإن خرجوا على عدد يسير فقهرهم فهم قطاع طريق).

وإن هذا الكلام يستفاد منه أمران: وهو أن وجود المجاهرة بالعصيان شرط لتحقيق قطع الطريق، أو الحاربة، وإن ذلك واضح فى أنه شرط عند الذين لا يعتبرون القتل غيلة، وكبس الدار للأخذ عنوة من قطع الطريق، أما بعض الحنابلة والمالكية والظاهرية الذين يعتبرون ذلك من قطع الطريق، فإنهم لا يشترطون ذلك الشرط، ويستفاد منه أيضا - أن الواحد أو الاثنان لا يعتبران قطاع طريق إلا إذا كان من يخرجون عليهم عددا يسيرا.

والقتل غيلة شدد المالكية فى اعتباره من الحاربة، وقالوا فى ذلك أن القتل غيلة يتحقق فيه معنى القوة فى القاتل وعدم القدرة على الاستغاثة من المقتول، ويقول فى ذلك ابن العربى فى أحكام القرآن:

(والذى نختاره أن الحاربة عامة فى المصر، والقفز، وإن كان بعضها أفحش من بعض، ولكن اسم الحاربة يتناولها، ومعنى الحاربة موجود فيها، ولو خرج بعضا فى المصر يقتل بالسيف، ويؤخذ فيه بأشد من ذلك لا بأسره، فإنه سلب غيلة، وفعل الغيلة أقبح من فعل المجاهرة، ولذلك دخل العفو فى قتل المجاهرة، فكان قصاصا، ولم يدخل فى قتل الغيلة، وكان حاربة، فتنحصر أن قطع السبيل موجب للقتل)^(١).

(١) ابن العربى ١٦٧ ج ١ الجرائم فى الفقه الإسلامى للأستاذ فتحي بهنسى ص ٨٢.

ولاشك أن اعتبار الغيلة من قبيل المحاربة يحتاج إلى نظر كبير، لأن المجاهرة التي هي من مقتضيات معنى المحاربة غير قائمة، إذ أن الاغتيال والمجاهرة نقيضان لا يجتمعان، لأن هذه تكون بإعلام، والآخر يكون في اختفاء، ولا يمكننا اعتبار الغيلة من قبيل المحاربة إلا إذا كانت ثمرة اتفاق جنائي تقوم به جماعة يكون عملها هو الاغتيال، كذلك الجماعة التي تقوم بجرائم القتل غيلة للسياسيين أو أصحاب الأعمال، فإن هؤلاء يمكن أن يعدوا محاربين لهذا الاتفاق، والتذرع بكل الوسائل لتنفيذ مآربهم، وإن هذا الاتفاق والتنفيذ يصح أن يقوم مقام المجاهرة، وإنه في كثير من الأحيان تكون هذه الجماعات معروفة بما يراه المجتمع من عملها المستمر بالقتل غيلة، وبالنهب والتخريب، وأحيانا تعلن نفسها في منشورات تكتبها، وفي هذه الحال تكون المجاهرة ثابتة قائمة، وإن كان الأشخاص غير معروفة أماكنهم ولا أشخاصهم بالتحديد، وإنه في هذه الحدود نرى مذهب مالك معقولا في معناه، ولعل العصر الحاضر يكشف عن سلامة هذه المذاهب في الحدود، فعصابات اللصوص في أمريكا وأوروبا والمنظمات الإرهابية في تلك البلاد، ترتكب جرائمها غيلة، وإذا كانت لم تجاهر حسيا، فهي معلنة معروفة.

وإنى أرى أن مثل هذه المنظمات السرية التي تظهر آثارها في الاغتيال والتخريب ينطبق عليها تعريف المحاربين في كل الآراء إلا الذين اشتراطوا الصحراء والخروج إلى الأمصار، وأقول ما نقله صاحب البدائع من أن رأى أبى حنيفة كان مأخوذا من أعمال الحاربة في زمانه، ولو أردنا أن نطبق قوله وسببه على المنظمات في هذا العصر لوجدناه ينطبق عليه، وكذلك قول غيره من العلماء المخالفين لماك رضى الله عنهم.

وعلى ذلك تكون عقوبة هؤلاء هي ذات العقوبة التي نص عليها القرآن العظيم في كتابه الكريم.

١٠٥ - وقد اتفق الفقهاء على أن المحاربين لا يكونون مستحقين للعقاب الذي اشتمل عليه النص إلا إذا كانوا مكلفين، بأن كانوا بالغين عقلاء، لأن ذلك شرط إقامة الحدود.

وهل تشترط الذكورة لتحقيق معنى المحاربة؟ الجمهور من الفقهاء على أن ذلك ليس بشرط، لأن المرأة قد تتحقق منها المحاربة والتمرد، ولا تمنعها أنوثتها من جريمة الحاربة، ولها قوة على ذلك، وإن لم تفعل بقوتها تفعل بتدبيرها وتوجيهها ورأيها، وحمايتها لظهور المقاتلين أو العصاة بالفعل، لأن من النساء من كن يقدن المعارك في حروب الخوارج وبقائتلن.

وعن أبي حنيفة روايتان: إحداهما رواية ظاهر الرواية أنه يشترط الذكورة، لأن ركن تلك الجريمة هو الخروج على المارة على وجه المحاربة والمغالبة، وذلك لا يتحقق في النساء عادة لرقة قلوبهن، وضعف بنيتهن، ولسنن من أهل الحرب، فلا يكن من أهل الحاربة، ولذلك لا يقتلن في دار الحرب إذا كان بين المسلمين والأعداء حرب، ولا يقتلن ولو كن في الميدان، ونرى أن أساس هذه الرواية هو التلاقى بين الحرب والحاربة في نظر أبي حنيفة من حيث إن الحرب قتال مع عدو من الخارج، والحرب والحاربة قتال مع العصاة، وهم أعداء من الداخل، وإن شئت فقل إنهما حرب لدفع المعاصي، والأخرى لدفع الأعداء، فيتبع فيها ما يتبع في تلك، أو على الأقل لاتزيد في العقاب عليها.

وروى الطحاوي عن أبي حنيفة أنه لا تشترط الذكورة، وأن النساء والرجال في قطع الطريق سواء، لأن النص عام، ويتحقق من المرأة قطع الطريق والمكابرة، وقيادة القوى لذلك، ولأن عقوبة الحاربة من قبيل الحدود، وأساس إقامة الحدود التكليف لا فرق في ذلك بين الذكر والأنثى، ولأن قطع الطريق كالسرقة والسرقة من المرأة عقوبتها كمعقوبة السرقة من الرجل، وكلاهما استحق إقامة الحد لوجود سببه، فتحقق المساواة بينهما في ذلك.

١٠٦ - وقد قرر الحنفية بالإجماع أنه إذا كان في المحاربين ذو رحم محرم ممن اعتدى عليهم، فلا قطع على أحد منهم، فلا يقام على أحد منهم حد قطع الطريق.

وهذا الحكم في المذهب يقوم على أصليين:

أحدهما: قاله جمهور الفقهاء ماعدا مالكا وأصحابه.

والثاني: أصل عندهم لم يقرهم عليه غيرهم.

أما الأصل الذي قرره الجمهور معهم، فهو أن من سرق من ذى رحم محرم لا تقطع يده، لأن ذوى الأرحام المحارم يدخل بعضهم نور بعض، فالأحران بينهم مفتوحة، فلا يعد المال في حرز بالنسبة لهم، ولأن القطع يسبب قطع الرحم دائماً، والله تعالى قد أوجب وصلها، وقرر هذا الأصل الحنابلة والشافعية على أحد القولين، وأن قطع الطريق امتداد لجريمة السرقة، وهو من بابها، فيأخذ حكمها بالنسبة لذوى الأرحام.

الأصل الثاني: أنه إذا سقط الحد عن بعض الأحاد في جريمة مشتركة قامت على أساس التعاون على الإثم والعدوان فإنه يسقط عن باقيهم لوجود الشبهة، والنبي ﷺ

قال: (ادعوا الحدود بالشبهات ما استطعتم) قال أبو بكر الرازي الشهير بالجصاص إن سقوط الحد عن الباقي إذا كان الاعتداء على مال ذى الرحم مع مال غيره، أما إذا كان مال ذى الرحم الذى أخذ مفرزا عن غيره وأخذه فإنه يرفع الحد عن ذى الرحم، ولا يرفع عن غيره، ونحن نرى أن الأول أسلم، لأن إفراز مال ذى الرحم لا يمنع اشتراك الآخرين فى السلب، كما لو أخذ المال وهو غير مفرز، لأن معنى التعاون الأثم قائم، فإذا عفى عن بعضهم، فيسرى العفو إلى سائر المشتركين فيه.

والحنابلة والشافعية الذين أسقطوا قطع اليد فى السرقة إذا كانت بين ذوى الأرحام المحارم، قالوا أن الذى يسقط عنه الحد هو نورحم بون سواء، وقد ساق حجة هذا الرأى ابن قدامة فى المغنى فقال: (أنها شبهة اختص بها واحد، فلم يسقط الحد عن الباقي، كما لو اشتركوا فى وطء امرأة) ومعنى هذا أن شبهة الإسقاط لم تتجاوز ذى الرحم، فلا يقام عليه الحد وحده لأن الشبهة لا تتجاوز.

وجرى هذا الخلاف أيضا إذا كان فى المحاربين صبيان أو مجانين، فالحنفية أسقطوا الحد عن الجميع لأن الجريمة تعاون على الإثم، فإذا سقط عن بعض المتعاونين سقط عن باقيهم، لأن العفو يسرى إلى كل أجزاء الجريمة.

وإذا سقط الحد وجب العقاب على أنها جريمة لا حرابة فيها، فإذا كانت الجريمة قتلا، كان على ولى الدم أن يطلب القصاص أو يعفو، وإن كانت سرقة وجب رد المال.

هذا ويلاحظ أن الإمام مالكا -رضى الله عنه- ومعها الظاهرية يمنعون سقوط الحد فى الحرابة كما أشرنا، لكون بعض الجناة من ذوى الأرحام، لأن العقوبة لحق الله تعالى، ولحماية أمن الأمة ولتنع المحاربين لله ولرسوله من الاستمرار فى غيهم، فالجريمة عنده اعتداء على الله، وعلى جماعة المسلمين مباشرة، لا ينظر فيها إلى الأحاد، وإنما ينظر إلى الاعتداء على محارم الله تعالى.

العقوبة:

١٠٧ - قال تعالى: (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض)^(١).

(١) المائدة : ٣٣

وأول نظر يتجه القارئ به لهذه الآية يفيد التخفيف في النص بالتعبير بحرف (أو) الذي يفيد التخفيف، وهذا التنوع في العقاب لتنوع الجرائم، بين السرقة والقتل، ومجرد الاتفاق الجنائي، والخروج بقوة محاربين للنظام، والأمن، (ويسعون في الأرض فسادا) وقد جعل الله تعالى عقوبة لكل نوع من هذه الجرائم، فتكون الواو لتنوع العقاب بتنوع الجريمة ؟ أم أن الإمام مخير غير مقيد بنوع الجريمة، وهو في هذا ينظر إلى مقدار الترويع بما يتناسب مع قوة الجناة من غير نظر إلى نوع ما ارتكبوا من جرائم، ولا إلى مقداره، إنما ينظر فقط إلى مقدار الزجر والردع ؟

قال بالأول بعض الصحابة وبعض التابعين وجمهور الفقهاء.

وقال بالثاني بعض التابعين ومالك والظاهرية.

لقد روى عن ابن عباس أنه قال: إذا قتلوا وأخذوا المال قتلوا وصلبوا، وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا، وإذا أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإذا أخافوا السبيل ولم يأخذوا نفوا من الأرض. وقد روى هذا الأثر الشافعي كما ذكرنا من قبل.

وبهذا أخذ الشافعي وأحمد في أصح الروايات عنه، وهو قول أبي حنيفة -رضي الله عنهم أجمعين-، على تفصيل فيه، وذلك أن أبا حنيفة وأصحابه يقسمون قطع الطريق إلى أربعة أقسام:

أولها: أن يكون بأخذ المال من غير قتل، وهذا تقطع يده ورجله من خلاف، أي تقطع اليد اليمنى، والرجل اليسرى.

وثانيها: أن يقتل ولا يأخذ المال، وهذا يقتل ولا يصلب.

وثالثها: أن يقتل ويأخذ المال، وهذا قال فيه أبو حنيفة أن الإمام يكون مخيرا في أمره، إن شاء قطع يده ورجله ثم قتله وصلبه، وإن شاء قتله وصلبه. وقال صاحبان: يقتل ويصلب كراي الجمهور.

رابعها: أن يخيف الطريق، ولم يكن قد تمكن من القتل أو السرقة. أنه لا يقتل ولا يصلب ولا يقطع. ونرى أن الخلاف جزئي بين رأي أبي حنيفة ورأي غيره من الفقهاء، ولكن

جوهر الرأى واحد، وهو أن الإمام ليس مخيرا فى تطبيق العقاب تخييرا مطلقا، وإنما هو مقيد بنوع الجريمة وبنوع العقوبة.

والحجة الفقهية لهذا الرأى فوق الأثر المروى عن ابن عباس رضى الله عنهما - أنه لا يمكن إجراء التخيير على ظاهره، لأن الجزاء على قدر الجناية، يزداد بزيادتها وينقص بانتقاصها، وهذا ما يقتضيه عموم النصوص القرآنية، وحكم العقل السليم، فالله تعالى يقول (وجزاء سيئة سيئة مثلها)^(١) والعقل يقرر أن الجريمة اعتداء، والعقوبة إيذاء ولا بد أن يكون الإيذاء متناسبا مع الاعتداء وإلا كان ظلما، فالتخيير تنوع للعقاب، وليس تخييرا مطلقا، وإلا كان مؤدى التخيير أن الإمام له أن ينفى الجناة إذا سرقوا وقتلوا، ولم يقل ذلك أحد، فكان التخيير المطلق الذى قد يفهم من ظاهر الآية مخالفا للإجماع، فوجب تفسير الآية فى حدود ما أجمع عليه الصحابة الذين هم بتأويلها ومدلولها أعلم، فهذا الظاهر لا يمكن تطبيقه، وقد قال فى ذلك الكاسانى:

(إن التخيير الوارد فى الأحكام المختلفة من حيث الصور بحرف التخيير، إنما يجرى على ظاهره إذا كان سبب الوجوب واحدا، كما فى كفارة اليمين، وكفارة جزاء الصيد، أما إذا كان مختلفا، فيخرج مخرج بيان الحكم لكل فى نفسه، كما فى قوله تعالى: (قلنا ياذا القرنين إما أن تعذب وإما أن تتخذ فيهم حسنا)^(٢) إن ذلك ليس للتخيير بين المذكورين بل لبيان الحكم لكل فى نفسه، لاختلاف سبب الوجوب وتأويله، إما أن تعذب من ظلم، أو تتخذ الحسن فيمن آمن وعمل صالحا، ألا ترى إلى قوله تعالى: (قال أما من ظلم فسوق نعذبه ثم يرد إلى ربه فيعذبه عذابا نكرا * وأما من آمن وعمل صالحا، فله جزاء الحسنى)^(٣) وقطع الطريق متنوع فى نفسه، وإن كان متحدا من حيث الأصل، فقد يكون بأخذ المال وحده، وقد يكون بالقتل لأغير، وقد يكون بالجمع بين الأمرين، وقد يكون بالتخويف لأغير، فكان سبب الوجوب مختلفا فلا يجعل على التخيير، بل على بيان الحكم لكل نوع، أو يحتمل هذا ويحتمل ما ذكر، فلا يكون حجة مع الاحتمال، وإذا لم يمكن صرف الآية الشريفة إلى ظاهر التخيير فى مطلق المحارب، فإما أن يحمل على الترتيب، ويضمر فى كل حكم مذكور نوع من أنواع قطع الطريق، كأنه قال -سبحانه وتعالى-، إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا، إن أخذوا المال وقتلوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن أخذوا المال

(١) الشورى : ٤٠ (٢) الكهف : ٨٦ (٣) الكهف : ٨٧-٨٨

لاغير، أو ينفوا من الأرض إن أخافوا، هكذا ذكر جبريل عليه السلام رسول الله ﷺ لما قطع أبو بردة الأسلمي بأصحابه الطريق على أناس جاؤا يريدون الإسلام، فقد قال عليه الصلاة والسلام (أن من قتل قتل، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف، ومن قتل وأخذ المال صلب، ومن جاء مسلما هدم الإسلام ما كان قبله من الشرك).

وترى من هذا أن الكاساني يبين أن حرف (أو) ليس للتخيير المطلق، بل هو للتنويع، ويتجه كأكثر الفقهاء إلى أن السعى في الأرض بالفساد مقصور في الحاربة على الاعتداء على النفس والمال، أو بالأحرى يكون المقصود المال كالعصابات التي في أوروبا وأمريكا، فإن مقصدها المال، ويجئ القتل إما للإرهاب وإلقاء الذعر في القلوب ليتمكنوا من المال وإما لأنهم لا يصلون إلى المال إلا بقتل حامله.

١٠٨ - هذا هو الرأي الأول ووجهة نظره، والرأي الثاني هو رأى مالك، وهو أن الإمام مخير غير مقيد بنوع من الإجماع وعقوبة له، لأن ذلك حد لقطع الطريق في ذاته لا لجريمة من جرائمه، والإمام مخير فيما يراه حاسما من هذه العقوبة الشديدة فعمله حسم الداء، وليس الداء في نوع دون نوع إنما هو في قطع الطريق في ذاته.

ويؤيد هذا النص، إذ أن الواو للتخيير، ولا يعدل عن ظاهر التخيير إلا لمعنى، والله تعالى جعل هذا العقاب على المحاربة في ذاتها من غير نظر إلى نوع الجريمة التي تقع، وهذا كفارة اليمين في قوله تعالى (فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة)^(١) ولا يقال أن سبب العقوبة مختلف، بل هو سبب واحد، وهو المحاربة والسعى في الأرض فسادا، وقد جعل العقاب لهذا أولا وبالذات وإلا كانت الجريمة فيه كسائر الجرائم الأخرى، التي فيها حد أو قصاص.

وعلى هذا الرأي جمع من كبار التابعين، منهم عطاء، وسعيد بن المسيب، ومجاهد، والحسن البصري والنخعي، وأبو الزناد، وروى عن ابن عباس ترجمان القرآن ومفسره أنه قال: ما كان في القرآن فصاحبه بالخيار.

وإن الفقه في التفرقة بين الرأيين أن الرأي الأول يجد جرائم معينة، ويعتبرها موضوع قطع الطريق، ويعتمد في ذلك على بعض الآثار المروية عن النبي ﷺ، كقصصة أبي بردة الأسلمي، وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما، ويجعل العقوبة التي اشتملت عليها موزعة على هذه الجرائم، ويمقتضى كلام أصحاب هذا الرأي أنهم إن ارتكبوا غير القتل وأخذ المال من الجرائم، لا تكون العقوبة هي حد قطع الطريق، بل تكون عقاب جريمة

(١) المائدة : ٨٩

عادية، فإذا ارتكبوا الزنى طبق عليهم حد الزنى عند القدرة عليهم، لأن هذه الجريمة لا تدخل فيما عدده من جرائم.

أما الرأى الثانى الذى يمثل المذهب المالكى، فهو يتجه إلى أن عقوبة الحرابة هى لذات الحرابة والسعى فى الأرض بالفساد، ومنع الناس من السير والاستمتاع بحقوقهم، وظاهر الرأى أنه لا ينظر إلا إلى ذات الحرابة التى هى التخويف والإرهاب، ولا ينظر إلى الجرائم التى ارتكبوها فعلا، فيدخل فى الظاهر غير هذه الجرائم، ومنها الزنى، ويظهر أن بعض المالكية لم يعده فى جرائم الحرابة، ولذلك نبه إليه ابن العربى فى أحكام القرآن فقال: (لقد كنت أيام تولية القضاء قد رفع إلى أمر قوم خرجوا محاربين فى رفقة فأخذوا منهم امرأة مغالبة على نفسها من زوجها، ومن جملة المسلمين معه، فاخذوا بها، ثم جد فيهم الطلب، فأخذوا وجرى بهم، فسألت من كان ابتلانى الله به من المفتين، فقالوا: ليسوا محاربين، لأن الحرابة إنما تكون فى الأموال، لا فى الفروج، فقلت لهم: (إننا لله وإننا إليه راجعون)^(١). ألم تعلموا أن الحرابة فى الفروج، أفحش منها فى الأموال، وإن الناس ليرضون أن تذهب أموالهم، وتخرّب بين أيديهم، ولا يرضون أن يحرب المرء فى زوجته وبنته، ولو كان فوق ما قال الله عقوبة لكانت لمن يسلب الفروج وحسبكم من بلاء صحبة الجاهل، وخصوصا فى الفتيا والقضاء)^(٢).

ولاشك أن مقتضى مذهب مالك -رضى الله عنه- أن يكون الزنى داخلا فى عموم المحاربة، وإذا دخلت هذه فى ضمن المحاربة، فإن الإمام إذا قتل فيها من لم يقتل ولم يسرق لا يكون مسرفا، ولا متجاوزا حد العدالة، وإن أولئك المحاربين إذا جرحوا جراحات بليغة، أو أكثرها منها على مقتضى هذا الرأى يستحقون القتل، أو التصليب أو قطع الأيدي والأرجل من خلاف إذا كان ذلك أردع من غيره.

ولا يصح أن يحتج فى هذا المقام بحديث (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: نفس بنفس، وزنى ثيب، وردة بعد إيمان) لأن هذه الحرابة نوع من الهجوم على الأمة من داخلها، ويقيد الحديث بالأحوال الأحادية، ولأن هؤلاء باعدائهم، وتحفزهم وتخويفهم للأمنين يعرضون النفوس للضياع، ولا يصح انتظارهم حتى ينفقوا جرائمهم، بل تجب معالجتهم بالأخذ على أيديهم بالقصى العقوبات، قبل أن ينفقوا ما يريدون، فإن هذا نوع من المحاربة لله ورسوله إذ قال سبحانه وتعالى: (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله)^(٣) وإذا

(١) البقرة: ١٥٦ (٢) أحكام القرآن ج ٢ ص ٢٤٧ الجرائم فى الإسلام للأستاذ فتحى بهنسى.

(٣) المائدة: ٢٣

كانت اليماء في الحرب لاتعد معصومة، مادام العدو معتديا فكذلك دماء المحاربين لله ورسوله لا تعد معصومة، وإن البغى تحل فيه دماء البغاة، مع إنهم مسلمون، إذ لاينطبق عليهم الحديث (لايحل دم امرئ مسلم) فكذلك هذا النوع من الحرب على أمن الدولة.

وإننا ننتهي إلى أن مذهب مالك يعتبر كل خروج على النظام العام، لارتكاب الجرائم يعد محاربا لله ورسوله مادامت عنده قدرة على الإزعاج والتخويف أيا كان نوع هذه القدرة، فإنه بذلك يعد محاربا لله ورسوله، والجرائم هي ما يجرى عليه الإثبات، وقد حرمه الشرع الإسلامي، ولا يقتصر على جريمة بون جريمة^(١).

وإننا نميل إلى هذا الرأي، لأنه تفسير لكلمة محاربة، إذ أن المحاربة تكون بقوة قادرة تقهر الأحاد وترهبهم، وتتحدى الشريعة جهارا، ولأن النص الكريم لم تذكر فيه جريمة السرقة والقتل بالنص، وإذا كانت قد وردت آثار بهاتين الجريمتين، فليس ذلك للقصر، وإنما لأنها هي التي كانت تكثر في هذا الزمان، لأن كل جريمة ترتكب تحت ظل القوة تعد تحديا لولى الأمر الشرعى، وهذا التحدى بلا ريب محاربة لله ورسوله.

١٠٩ - وقد ترتب على هذا الخلاف بين الرأيين، خلاف في أمر جزئى، وهو القطع لأخذ المال، أيشترط فيه النصاب أم لا يشترط، قال جمهور الفقهاء: يشترط النصاب. وقال مالك والظاهرية: لا يشترط. وبنى جمهور فقهاء الأمصار رأيهم على أنه لا قطع إلا إذا بلغ المال المسروق نصابا على اختلاف أقوالهم فيه، فأبوحنيفة اشترط أن يكون النصاب لا يقل عن عشرة دراهم، وغير الحنفية اشترطوا ألا يقل عن ربع دينار على الخلاف بينهم في نصاب السرقة.

والحجة عندهم فوق أصل الفكرة أن النبى ﷺ قال: (لاقطع إلا في ربع دينار) أو لاقطع في أقل من عشرة دراهم كما يروى الحنفية، ولأن السرقة جنائية تعلقت بها عقوبة فلا تختلف حالها، سواء أكانت قد ارتكبت جماعية أم ارتكبت أحادية.

(١) بالنسبة لجريمة الزنى يقرر جمهور الفقهاء أنه يقام عليه الحد بشرطه، فإذا كان محصنا رجم بوصف كونه زانيا، لا بوصف كونه محاربا، وإذا كان غير محصن، فإنه يجلد بهذا الوصف لا باعتباره محاربا، وبذلك يشترط كل شروط الحد، وإذا قتل وسرق وزنى، فإنه لايجلد، لأن العقاب الأكبر يدخل في ضمن العقاب الأصغر، ومالك كما قررنا لايشترط شروط حد الزنى، بل يجيز لولى الأمر قتل الزانى المحارب، ولو كان غير محصن.

وقد اشترطوا مع ذلك الحرز، فلو كان المال غير محرز فلا قطع فيه، إذ أن غير المحرز مال مضيع غير مصون إلا بالنسبة للتحريم الديني الذي يدخل في النهي بقوله تعالى: (ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل)^(١).

ويقول المغنى (وإن أخذوا ما يبلغ نصابا، ولا تبلغ حصة كل واحد منهم نصابا قطعوا على قياس قولنا في السرقة، وقياس قول الشافعي وأصحاب الرأي أنه لا يجب القطع، حتى تبلغ حصة كل واحد منهم نصابا، ويشترط أيضا ألا تكون لهم شبهة).

وترى من هذا أنهم يطبقون شروط السرقعة عند قطع اليد والرجل، ويكون التغليظ في أن القطع يكون مضاعفا، ولا يكون كحد السرقة، بل إنه بسبب تضاعف العقاب بقطع إحدى اليدين وإحدى الرجلين، بل قد اشترط بعض الحنفية مضاعفة النصاب، وقد قال في ذلك الكاساني في البدائع: (وشروط الحسن بن زياد في نصاب قطع الطريق أن يكون عشرين درهما فصاعدا.. وجه قول الحسن أن الشرع قدر نصاب السرقة بعشرة والواجب فيها قطع طرف واحد، وهنا يقطع طرفان، فيشترط نصابان).

ووافق عيسى بن أبي الحسن بن زياد فيمن ارتكبوا السرقة من غير أن يقتلوا، وإلا فالشرط نصاب واحد.

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف الجزئي، فإن مالكا قد اعتبر الحراية في ذاتها جريمة لا ينظر إلى جزئيات ما يرتكبون، ولا يطبق عليها قواعد هذه الحدود إذا ارتكبوها من غير الخروج بقوة تقام، بل إنه ينظر إلى معنى محاربة الله ورسوله، وغيره ينظر إلى الجرائم مجزأة، ويجعل الحراية موجبة التغليظ في العقاب، ولا تفرض عقوبة منفردة على ذات الحراية.

النفع من الأرض:

١٤٤ - وننتقل من بعد ذلك إلى النفي من الأرض الذي هو أدنى العقاب إذ قال سبحانه: (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض)^(٢).

وقد اختلف الفقهاء فى معنى النفى الذى هو عقوبة يقدرها الإمام، والخلاف فى معنى النفى يقوم على ثلاثة اتجاهات، فقال بعض الفقهاء إن النفى هو التشريد فى البلاد والأمصار، فلا يتركون فى بلد، حتى تبدد قوتهم، وتذهب صولتهم. وروى أنه يفعل بهم ذلك حتى يلتحقوا بدار الحرب، لأنهم أذى يجب أن يزول على أى صورة كانت الإزالة، والاتجاه الثانى أن ينفى إلى بلد، ويحبس فيه، أو تقام الحراس فيه حوله. والاتجاه الثالث أن النفى هو الحبس، ولو فى البلد الذى ارتكب حوله جرائمه.

وقد قال بالقول الأول من التابعين قتادة وإبراهيم النخعى وعطاء الخراسانى والحسن البصرى والزهرى، وروى عن ابن عباس أنه قال: النفى هو نقله إلى بلد غير البلد الذى ارتكب فيه الجريمة، وهو قريب من الاتجاه الثانى، لأنه لا يتم النفى إلا بتقييد فى حريته حتى لا يعود إلى البلد، وهذا رأى الحنابلة والشافعية.

وقال بالقول الثانى مالك، فهو يفربه ويحبسه، ولعل من صورة الحبس تقييد إقامته، أو على حد التعبيرات الجديدة تحديد محل الإقامة فى البلد الذى نقل إليه، وحجته أن من المصلحة إبعاده عن موطن أنصاره وحبسه حتى لا يكون الشر منه.

وقال بالقول الثالث الحنفية.

وحجة رأى الأول أن النفى يقتضى الإبعاد، ولم يعين له موضع إقامة، فيجب أن تستمر مطاردتهم حتى يتوبوا ويستقيموا أو يخرجوا منبذين من ديار الإسلام وأنه يجب أن نقرر أن هذا القول لا يمكن أن يكون مع القدرة عليهم، لأن المطاردة لا تكون إلا باستمرار الحرب والمنازلة، وإنما العقوبات المقررة هى عند القدرة على إنزال العقوبة، وذلك لا يكون إلا بالقدرة عليهم، وخصوصاً أن القائلين بهذا القول من مذهبهم أن العقوبات الأربع موزعة على جرائمها، فإذا تمت القدرة عليهم، ولم يكونوا قد ارتكبوا جرائم، فإن الإمام ينفيهم، فهل إذا قبض عليهم يطلق سراحهم ويأخذ فى مطاردتهم، وأن المعقول أنهم إذا صاروا فى قبضته ينفيهم، ولكن يكونون تحت بصره ورقابته، وذلك لا يكون إلا بتقييد لهم فى إقامتهم.

والرأى الثانى حجته واضحة بيّنة، لأنه يتحقق فيه معنى النفى، ويتحقق فيه دفع ضررهم بحبسهم أو تقييد إقامتهم وذلك نوع من الحبس، وحجة الحنفية أن قوله تعالى (أو ينفلوا من الأرض) لا يمكن أن يراد به حقيقته، لأن الخروج من أرض الله تعالى مستحيل، فلا بد من المجاز الذى يتفق مع إرادة العقاب، وذلك يتحقق بالحبس. وقال الجصاص فى تفسيره مانصه: (إنه معلوم أن المراد زجره عن إخافة السبيل، وكف أذاه عن

المسلمين، وهو إذا صار إلى بلد آخر، فكان هناك مخلا كانت معرفته قائمة على المسلمين إذا كان تصرفه هناك كتصرفه في غيره.. فثبت أن معنى النفي هو نفيه عن سائر الأرض إلا موضع جنسه^(١).

وإننا نرى أن أمثل الآراء هو رأى المالكية، فإنه يتحقق به النفي ودفع الشر، وفي النفي بعد عن البلد الذى ارتكب الجرائم حوله، وإبعاده عن الأنصار الذين يعاونونه على الشر، وإعطاؤه الفرصة للتوبة الكاملة.

التوبة قبل القدرة:

١١١ - استثنى النص القرآنى من إقامة الحد بالعقوبات السابقة من يتوبون قبل القدرة عليهم، فقال تعالى (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم)^(٢) وهذا استثناء من العقاب، وقد ذكر نوعين من العقوبة، عقوبة دنيوية، وهى خزي الدنيا، وعقوبة أخروية، وهى عذاب الله العظيم، وإن الاستثناء جاء بعد العقوبتين، فكان منهما مجتمعتين.

وقد فرض الفقهاء حالين للتوبة.

أولهما: أن تكون التوبة قبل أن يرتكبوا أى جريمة غير مجرد الحراة فلم يقتلوا، ولم يسرقوا، ولم يزنا، بل أنابوا إلى الحق قبل أن تسلط عليهم سيوفه، وهؤلاء لاعقوبة عليهم لأن الحراة قد عدلوا عنها وهم فى فسحة غير مضطرين، إذا كانت قبل القدرة عليهم، ولم يتعلق بهم حق لادى وحق الله تعالى موضع عفوه ورحمته، وإذا قال سبحانه (فاعلموا أن الله غفور رحيم).

الحالة الثانية: أن يكونوا قد ارتكبوا جرائم لها حدود أو قصاص كأن يكونوا قد قتلوا: أو سرقوا أو زنا على مقتضى مذهب مالك، فهل يسقط القصاص وتسقط الحدود؟

قال جمهور الفقهاء إن ما ارتكبه من جرائم القصاص لا يسقط، لأن هذا من حقوق العباد، وحقوق العباد لا تقبل السقوط إلا أن يعفوا، ولكن لا تكون العقوبة فى هذه الحال حدا من قبيل عقوبة قطع الطريق، بل تكون قصاصا لا بد من شروطه بأن يطالب ولى الدم بالعقوبة، وله أن يعفو أو يقتص، وإذا أخذوا مالا لا ينطبق عليه حد السرقة وجب أن يردوه.

(١) أحكام القرآن ج ٢ ص ٤١٢. (٢) المائة : ٣٤

وأما إذا أخذوا ما يوجب حد السرقة فإنهم يغرمون المال، ولا يقام عليهم حد السرقة، وذلك قول جمهور فقهاء الأمصار أيضا. لأن الله تعالى استثنى عقوبة الحدود عند التوبة قبل القدرة عليهم، وإن هذا لم يمد القطع بإسقاط الحد، فإنه يكون شبهة تقى من الحد، ولأن فى قبول التوبة قبل القدرة عليهم وإسقاط الحدود ترغيبا فى التوبة وحقق الدماء والرجوع عن المحاربة، ولأن التوبة أسقطت حد الحاربة، فأولى أن يسقط مايكون من جزئيات المحاربة من الاعتداء بالسرقة، ولكن يبقى حق الأذى فى المال، وفى مذهب مالك أقوال تخالف الجمهور.

وإذا ارتكبوا ما يوجب حدودا أخرى غير حد السرقة، كالزنى بأن يجعلوا من أعمالهم الاتجار بأعراض النساء كترك الجماعات الأوربية التى تتخذ ذلك، ويسمون التجار فى الرقيق الأبيض، أو القذف كأولئك الذين يخرجون، وينشرون نشرات فيها قذف للمحصنين والمحصنات من الأمة، وكشرب الخمر، وغير ذلك، إذا فعلوا ذلك فى أثناء خروجهم، ثم تابوا قبل القدرة عليهم تسقط عنهم هذه الحدود.

على مقتضى مذهب الجمهور تسقط عنهم حدود هذه الجرائم، وعلى مقتضى مذهب مالك الذى لم يقصر أعمال الحاربة على القتل والسرقة، بل جعلها تشمل كل الجرائم التى فيها حدود أو عقوبات، لأنه نظر إلى أن القوة المحاربة تسقط حدود هذه الجرائم، لأنه لافرق بينها وبين إسقاط حد السرقة، هذا على القول الذى يسقط حد السرقة عنده.

وهناك رأى غير مالك من الأئمة الذين لم يدخلوا فى الحاربة إلا القتل والسرقة، فقد قال بعض الحنابلة إنها تسقط ماعدا حد القذف، لما فيه من حق واضح للعبد عندهم، وحجتهم فى إسقاط حد الشرب وحد الزنى. مع أن هاتين الجريمتين لا تدخلان فى جرائم قطع الطريق، وأن ذلك ليكون تشجيما على التوبة، وحققا للدماء، ولأنها حدود الله، وقد سقط ما يشبهها فكانت مثله فى هذه الحال، ولأنها ارتكبت فى ظل الحاربة، فإذا عفى عما ارتكب فى ظلها بالتوبة، فإنها تسقط معه.

والرأى الثانى أن هذه الجرائم لا يسقط حدما التوبة قبل القدرة، لأنها إن ارتكبت لا تكون داخلة فى الحاربة، فلا تسقطها التوبة عند من يقول إن التوبة لا تسقط الحدود، فالزنى والشرب لهما حدان قائمان بذاتهما لا يدخلان فى عقوبة الحاربة، وإذا كان قد ارتكب

حدا قبل اشتراكه فى الحراية ثم تاب لايستقط الحد الذى كان قبله بالاتفاق، فبالأولى ما ارتكب فى أثناء الحراية مما لايدخل فى حرايتها وذلك قول فى مذهب مالك.

١١٢ - كيف تكون التوبة؟ إن التوبة العامة عن معصية تقتضى ثلاثة أمور:

اثنان منها نفسيان، والآخر مادى، والنفسيان أن يعترف بالذنب، ويندم عليه، وأن يعتزم ألا يعود إليه من بعد توبته أبداً، وأما الأمر المادى فهو الإقلاع عنه بالفعل.

ويتطابق هذا على توبة قطاع الطريق لايتعرض الفقهاء فيه للناحية النفسية، بل إن ذلك أمره إلى الله تعالى، ولكن يتجهون فيه إلى الأمر المادى الذى يدل فى ظاهره على المعنى الباطنى، وإن هذا المعنى يتحقق بأمرين - أو بأحدهما - بأن يؤمن من الناس، ويترك المكان الذى كان يباشر فيه جريمته، والثانى أن يقدم الطاعة لولى الأمر، فهل يكتفى بأحد الأمرين؟ اختلف الفقهاء فى ذلك على ثلاثة أقوال^(١):

أولها: أن التوبة تكون بأحد أمرين: إما أن يؤمن من الناس، ويترك تلك الجريمة قبل أن يقدر لولى الأمر عليه، والثانى أن يلقى سلاحه ويذهب إلى لولى الأمر معلناً الطاعة المطلقة، وتكون التوبة كاملة بأحد الأمرين.

والقول الثانى: أن يقوم بالأمرين جميعاً، بأن يترك الجريمة، ويقدم الطاعة لولى الأمر، ويلقى السلاح.

والقول الثالث: أن التوبة تكون بتأمين الناس فعلاً، وإلقاء السلاح، وإنهاء الإجرام، ولو لم يذهب إلى لولى الأمر مقدماً الطاعة، والله بكل شىء عليم.

(١) وقد جاء فى كتاب (بداية المجتهد، ونهاية المقتصد) لابن رشد مانصه: (وإنما تسقطه عنه التوبة فاختلفوا فى ذلك على أربعة أقوال:

أحدها: إن التوبة إنما تسقط حد الحراية فقط، ويؤخذ بما سوى ذلك من حقوق الله وحقوق الأدميين، وهو قول مالك، والقول الثانى: إنها تسقط عنه حد الحراية، وجميع حقوق الله من الزنى والشراب والقطع فى السرقة، ولاتسقط حقوق الناس من الأموال والدماء إلا أن يعفو أولياء المقتول، والثالث: أن التوبة ترفع جميع حقوق الله ويؤخذ بالدماء وفى الأموال بما وجد بعينه، والقول الرابع: أن التوبة تسقط جميع حقوق الأدميين من مال وبم إلا ما كان من الأموال قائمة بعينه) ج ٢ ص ٢٧٦.

جاء الشرب

١١٣ - حرم الإسلام الخمر تحريماً قاطعاً، وقد كانت محبوبة لكثيرين من العرب، ولذلك جاء تحريمها تدريجياً، حتى يأتوا بهذا التحريم، وقد ابتدأ فبين أنها أمر غير حسن في ذاته، فقال سبحانه: (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقا حسنا)^(١) ومن هذا النص الكريم يتبين أن اتخاذ السكر أى الخمر من ثمرات النخيل والأعناب ليس من الرزق الحسن وأنه مقابل مغاير له، ثم يبين بعد ذلك أن مضار الخمر أكثر من نفعها، وأن ما يكون كذلك لا ترضى العقول أن يتناوله الناس، وقد قال الله تعالى في ذلك (يسألك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما)^(٢)، ومقتضى أحكام الشرع والعقل أن ما تكون مضرته أكبر من نفعه يحرم، فكان هذا إشارة إلى التحريم بل إنه تمهيد لبيان التحريم القاطع، ولذلك أعرض عنها كثير من الصحابة.

ثم جاء من بعد ذلك الأمر بالتحريم أكثر الوقت ليكون من بعد ذلك التحريم في كل الأحوال والأزمان، وقد جاء التحريم عن مقارنة الصلاة حال الإسكار، فقال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون)^(٣) وبهذا النص كان على المؤمن أن يمتنع عن شرب الخمر عند مقارنة أوقات الصلاة حتى لا يصلى وهو سكران لا يعلم ما يقول، فيقتضى ذلك ألا يسكر طول النهار وزلفاً من الليل، وبذلك يتعود شاربها الانقطاع عنها.

ثم جاء النص القاطع بتحريمها فقال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون * إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون)^(٤).

وبذلك النص الكريم تبين تحريم الخمر بأبلغ ألفاظ التحريم، فقد قرنه بالذبح على النصب لغير الله، ووصفها بأنها رجس، أى ضار في ذات نفسه، وبأنها من عمل الشيطان، إذ أنه ليس فيها إلا ما ينفر، ولكن تزوين الشيطان لها هو الذى يحجب فيها، وأمر الله

(٢) البقرة : ٢١٩

(١) النحل : ٦٧

(٤) المائدة : ٩٠-٩١

(٣) النساء : ٤٣

سبحانه باجتنايبها، والأمر بالاجتناب أبلغ ألفاظ النهى والأمر بالكف، لأن مؤدى الاستجابة له أن يجعله فى جانب وهى فى جانب، ويبيّن أن تركها مدعاة لفلاح الأمة والآحاد، وذكر أن من آثارها إثارة العداوة والبغضاء، وأنها تصد عن ذكر الله، وختمها بعبارة (هل أنتم مفتهون) فهو استفهام يتضمن الدعوة إلى الانتباه، والتوبيخ على عدم الانتباه، ولا يوجد فى القرآن نص محرم قوى التحريم فيه بمثل هذه العبارة القوية.

١١٤ - وإذا كانت الخمر حراما فشربها معصية، ومن يرتكب معصية ينزل به العقاب إذا كان الإثبات يجرى عليها... ولذلك ورد عن النبي ﷺ أنه عاقب شارب الخمر، وانعقد إجماع الصحابة على وجوب عقابه، ولكن جرى الاختلاف فى موضعين:

أولهما: فى الخمر التى توجب العقاب أهى كل مسكر، أم هى نوع خاص من المسكرات؟ قال جمهور الفقهاء: كل مسكر خمر، لأنها مأخوذة من ستر العقل، وهو إغفال تفكيره السليم، فهى من خامر العقل وخمره بمعنى ستره، وقد أخذ من ذلك الخمار الذى يستر الرأس والوجه. ولقد قال النبي ﷺ: (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) وروى عن عائشة أنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (كل مسكر حرام) وروى مثل ذلك عن ابن عباس -رضى الله عنهما-، وأنه عندما نزلت آية التحريم ألقطع جاء الصحابة إلى كل الأنبياء، ولم يكن بينها عصير العنب فأراقوها.

وقال أبو حنيفة وأصحابه أن الخمر لاتطلق إلا على النبيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد، فالخمر بالمعنى اللغوى هى هذا، وبه يفسر القرآن ولا تطلق على لسان الشرع على غيره من المسكرات، وهذه يحد شاربها، سواء أسكر أم لم يسكر باتفاق الفقهاء. وماعدا هذا النوع من الشراب، فقد قال أبو حنيفة أنه لايسمى خمرا، ولايشمله النص، ولكن يدخل فى عقوبة الخمر بالقياس عليها، ولأنه يتحقق فيه معناها غالبا، وذلك مثل نقيع الزبيب، والمطبوخ من عصير العنب أو التمر أو الزبيب ونحوها مما من شأنه الإسكار كالنبيء من ماء العنب، وهذه يجب فيها الحد لا بمجرد الشرب ولكن بالسكر منها بالفعل.

وهناك أنبيذة تؤخذ من المطعومات الحلال التى لم تكن معتادة للإسكار عند العرب وليس من شأنها الإسكار ابتداء مثل نبيذ الحنطة والشعير والذرة والعسل والتين، وقصب السكر، فقد قال أبو حنيفة وأبو يوسف لاحد فيها لأن الأصل فيها الحل، والسكر طارئ عليها، فلا عبرة بالطارئ، وقال محمد أنها مادامت قد اتخذت للإسكار، فهى حرام، ولكن لشبهة الحل باعتبار أصلها لايقام بسببها الحد، لأن النبي ﷺ قال: ادروا الحدود بالشبهات.

وقد فهم بعض الناس أن أبا حنيفة يبيح هذه المشروبات إذا اتخذها أصحابها للسكر، والحقيقة أن أبا حنيفة وأصحابه يحرمون السكر بكل صورته، ولكن وجدوا بعض المسكرات ثابتة بالنص في نظرهم، وبعضها ثبت الإسكار فيه بالفعل فحق عليه التحريم، وبعضها الإسكار فيه احتمالي بواقع الحال في زمانهم، ولاتزول الإباحة الأصلية باحتمال وجود سبب التحريم، فإن قطع الاحتمال باتخاذ الإسكار بالفعل كما يصنع الآن في أنبذة القمح والشعير، وعصير قصب السكر، فإن التحريم يكون ثابتاً، وبهذا يتبين أن الأمر في القضية هو أمر الزمان والقصد.

وإن السبب في تساهل أبي حنيفة هو أنه ثبت بالرواية عنده أن بعض الصحابة تناول بعض هذه الأشربة فامتنع عن تحريمها، حتى لا يتهم بعض الصحابة بالمعصية، وقال في ذلك: (ولو أغرقوني في الفرات لأقول أنها حرام ما فعلت، حتى لأفسق بعض الصحابة، ولو أغرقوني في الفرات على أن أتناول قطرة منها ما فعلت). فالأمر بالنسبة لأبي حنيفة احتياط لكرامة الصحابة، واحتياط لدينه.

وعندي أن الرأي الأولي بالاعتبار هو رأي الجمهور، وهو أن الخمر كل ما خامر العقل واستره، من غير عد ولا إحصاء، لأنه جد من أنواع المسكرات ما لا يحصى عدداً ولا نوعاً، وإن التعميم في التحريم على مقتضى الحديث في كل مسكر هو الأنسب لروح العصر، فإنه قد جددت أنواع كثيرة من المسكرات لا تحصى، ولكن تتفق في المعنى، وهو الإسكار الذي هو سبب التحريم.

وجوه الخلاف بين الحنفية والجمهور ليس هو في أصل تحريم المسكر وإنما الخلاف في دخول أصناف في النص القرآني، فقصروا التحريم القطعي على صنف واحد، أوجبوا الحد في مجرد تناوله، لأن مجرد التناول داخل في عموم النص بالتحريم، والأصناف الأخرى لا تدخل في عموم النص إلا بالمعنى وهو الإسكار، فلا يكون الحد لذات تناولها، ولكن لما فيها من إسكار.

والأنبذة التي أخذت من مواد هي من المطعومات التي لم تكن مواد إسكار عند العرب منعوا إقامة الحد فيها، ولم يمنعوا التعزير، لأن شرب المسكر كيفما كان حرام، وقد نبه إلى ذلك النص الأول: (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرًا ورزقًا حسناً)^(١) فمادة الإسكار ليست رزقاً حسناً باتفاق العلماء.

(١) النحل : ٦٧

١١٥ - الأمر الثاني الذي جرى فيه الاختلاف بين التابعين، ثم بين الأئمة المجتهدين هو مقدار حد الخمر، وهل ثبت بالقياس أم ثبت بالرواية عن النبي ﷺ.

لقد ثبت أن النبي ﷺ أوجب العقوبة في شرب الخمر، فقال عليه الصلاة والسلام: (من شرب الخمر فاجلدوه)، وقد رواه أبو داود وغيره، وقد شدد النبي ﷺ في لعن من يشرب الخمر، ومن يسهل شربها، فقد قال عليه الصلاة والسلام (لعن الله الخمر وشاربيها وساقياها ويأئعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه).

وقد ثبت أن النبي ﷺ ضرب شارب الخمر، فقد روى عن أنس بن مالك أنه قال (أتى رسول الله ﷺ برجل قد شرب الخمر، فضربه بالنعال نحواً من أربعين)، ثم أتى به أبو بكر، فصنع مثل ذلك، ثم أتى به عمر، فاستشار الناس في الحدود، فقال ابن عوف: أقل الحدود ثمانون، وقال علي بن أبي طالب رضى الله عنه في المشورة: إنه إذا سكر هذى وإذا هذى افترى فحدوه حد الافتراء.

ولذلك اختلف الفقهاء والتابعون في مقدار الحد، فقال أبو حنيفة ومالك والثوري وأحمد في رواية عنه إنه ثمانون، وذلك لأن هذا ما قرره عمر ووافق عليه أكثر الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عنهم، وليس فيه مخالفة لما ورد عن النبي ﷺ لأنه كان يضربه في كل مرة بنعلين، فتكون عدة الضرب ثمانين، وما كان لعمر وعلي وابن عوف أن يخالفوا النص ويجهلوه جميعاً، وهو حد أقيم على مرأى من الجميع، فلا مسأغ للخلاف فيه، وإنما الخلاف في تفسيره.

وقال الشافعي وأحمد في رواية عنه أن حد الشرب أربعون، لأنه العمل الوارد عن النبي ﷺ، والحدود لا تثبت بالقياس، وقول عبد الرحمن بن عوف وعلي بن أبي طالب، وعمل عمر اجتهد في موضع النص، ولا يصح أن يقال إن الزيادة تعزير، لأنه لا يزداد على الحدود، إلا إذا كانت جريمة أخرى فوق جريمة الشرب، كما حدث من أن عمر رضى الله عنه - بعد أن أقام الحد، وهو ثمانون - أضاف ضربات لسوء التأويل، وذلك أنه حكى عن قدامة بن مظعون وعمر بن معد يكرب وأبي جندل بن سهيل شربوا وقالوا: هي حلال، لقوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا

وَأَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ^(١) فبين لهم علماء الصحابة معنى هذه الآية وأنها تحرم الخمر وأقاموا عليهم الحد لشربهم إياها، وفي رواية أخرى رواها الخلال من فقهاء الحنابلة عن محارب أن أناسا شربوا الخمر، فقال لهم يزيد بن أبي سفيان: شربتم الخمر؟ قالوا: نعم، وتمسكوا بقوله تعالى: (ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات) الآية، فكتب فيهم إلى عمر -رضي الله عنه-، فكتب إليه: إن أذاك كتابي هذا نهارا فلا تنتظر بهم إلى الليل، وإن أذاك ليلا فلا تنتظر بهم إلى النهار، حتى تبعث بهم إلى، لئلا يفتنوا عباد الله، فبعث بهم إلى عمر، فشاور الناس فيهم، فقال لعلي ماتري؟ قال: أرى أنهم شرعوا في دين الله تعالى ما لم يأتني فيه، فإن زعموا أنها حلال فاقتلهم، فقد أحلوا ما حرم الله، وإن زعموا أنها حرام فاجلدوهم ثمانين جلدة فجلدهم عمر ثمانين، فإذا كانت زيادة من بعد ذلك فلسوء التؤليل، وروى أن عمر زاد بعد الثمانين أسواطاً.

ولا يقال أيضاً أن الزيادة تعزير لأن عمر قد التزم الثمانين فيمن شربها، والتعزير لا يلتزم في كل الأحوال بالزيادة على حد الله سبحانه وتعالى.

من يقام عليه الحد:

١١٦ - لا يقام الحد على غير المكلف، فلا يقام الحد على الصغير، ولا على المجنون أو المعتوه، لأن الحدود لا تقام إلا على مكلف، لأن إقامتها من باب العبادات، والعبادة لا تجب إلا على مكلف، ولأن الحدود حماية لحق الله تعالى، وحقوق الله تعالى محل العفو عن المكلف، وذلك غير القصاص، فإن غير المكلف مطالب بحقوق العباد، فإذا جنى جناية وجبت ديته في ماله، ولا تجب العقوبة في بدنه.

ويشترط -أيضاً- لإقامة الحد أن يشربها مختاراً، فإن شربها مكرهاً، فلا حد عليه، سواء أكان الإكراه ملجئاً أم كان غير ملجئ، فإذا هدد بالضرب أو هدد بالقتل، أو إتلاف المال كله، فشرب فإنه لا إثم عليه، وإذا لم يكن عليه إثم فإنه لا حد، إذ الحد على معصية، ولا معصية هنا لأن النبي ﷺ يقول: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه).

ومثل المكره المضطر، فمن لا يجد ماء وهو في عطش شديد، ووجد خمراً شربها، وكذلك من كان في حال جوع شديد ويخشى على نفسه التلف إن لم يشربها، شربها، ولا إثم

عليه، لأن الله تعالى يقول: (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه)^(١) ومن المقررات الفقهية أن الضرورات تبيح المحظورات، وبذلك ينتفى الإثم، وإذا انتفى الإثم فلا حد، وقد روى أن عبد الله بن حذافة أسره الروم، فحبسه طاغيتهم في بيت فيه ماء ممزوج بخمر ولحم خنزير مشوى، ليأكل الخنزير ويشرب الخمر، وتركه ثلاثة أيام فلم يفعل، ثم أخرجوه خشية موته، فقال: والله لقد كان الله أحله لي، فإنني مضطر، ولكن لم أكن لأشمتكم بدين الإسلام.

العلم بالمسكر:

١١٧ - من شرب المسكر، وهو لا يعلم أن كثيره مسكر يكون بهذا الجهل معنوا، ولا يقال أن ذلك جهل بالقانون أو الشرع، ولا عذر في الجهل بالأحكام مادام في دار الإسلام، لا يقال ذلك لأن ذلك ليس جهلا بالقانون، ولكنه جهل بما ينطبق عليه التحريم، فمن شرب خمير القصب، وهو لا يعتقد أن الكثير منه مسكر يكون جاهلا بموضع التطبيق، لا بأصل القانون، ومن تناول مادة الحشيش وهو يجهل التخدير فيها فإنه يكون معنوا، ولكنه إذا نبه إلى حاله، فأصر على إنكار تخديره لا يكون معنوا، وينزل به العقاب.

وقد شبهوا من شرب المسكر وهو لا يعلم أنه مسكر، ولم ينبه إلى ذلك بمن زفت إليه غير زوجته فدخل بها، فإنه لا إثم عليه، مادام لم يعلم، ولم يكن بين يديه سبيل العلم.

هذا كان جاهلا بمادة المسكر، ولكن إذا كان يعلم أنه مسكر، ولكن يجهل التحريم، فإنه ينبغي أن يفصل القول، فإن كان الجهل بالتحريم في المواد المختلف فيها، فإن ذلك يكون عذرا سواء أكان قريب عهد بالإسلام أم لم يكن، لأن الاختلاف شبهة دليل وهو دليل أولئك الذين لم يحرموا، وإن شبهة الدليل تمحو وصف الجريمة، وعلى ذلك لحد في هذا الحال، لمقام العذر.

وإن كان الجهل بالتحريم في مادة مجمع على تحريمها، وهي النسيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد فإنه ينظر إن كان ذلك في دار الحرب، أو كان الشخص قريب عهد بالإسلام، فإن الجهل في هذه الحال يكون عذرا مانعا من إقامة الحد، أما إذا كان مقيما بدار الإسلام، وليس قريب عهد بالإسلام، فإنه لا يعذر ويقام عليه الحد.

(١) البقرة: ١٧٣

التداوى بالخمير:

١١٨ - إذا شرب الخمر للتداوى فإنه روى عن أبي حنيفة -رضى الله عنه- أنه لا يقيم عليه الحد، لمقام الحاجة، وإن كان ينبغي ألا يفعل، وذلك قول عند الشافعي.

وقال الإمام أحمد: إن اتخاذا دواء لا يجوز، وبالأولى لا يعفى من العقاب، لأن التداوى بها حرام، والمحرم لا يبيح المحرم، ويسقط حد الله تعالى، وقد روى الإمام أحمد عن طارق بن سويد أنه قال لرسول الله ﷺ: (إنما أصنعها للدواء) فقال عليه الصلاة والسلام (إنه ليس بدواء، ولكنه داء) وروى الإمام أحمد أيضا بإسناده عن مخارق أن النبي ﷺ دخل على أم سلمة، وقد نبذت في جرة، فخرج والنبذ يهدر، فقال عليه الصلاة والسلام: (ما هذا؟) فقالت: فلانة اشتكت بطنها فنقعت لها، فدفعه برجله وكسره، وقال: (إن الله لم يجعل فيما حرم شفاء).

ثم الخمر أمر محرم لعينه فلا يباح إلا للضرورة، وليس منها التداوى، ولأن الضرورة إذا كانت في التداوى ضرورة لاتتعين الخمر طريقا للعلاج، بل هناك غيرها مما هو أنجع وأطهر، وما قال طبيب منذ نشأة الطب إلى اليوم أن في الخمر فائدة طبية لاتوجد في غيرها.

وإننا نرى أن الأخذ برأى الجمهور أولى، وخصوصا في هذا الزمان الذي ظهر فيه من أنواع العقاقير الخالية من المواد المسكرة ما لا يحصى، وإن أخذها للتداوى قد يؤدي إلى اعتيادها، وتجاوز حد التداوى إلى ابتغائها، وطلبها لذاتها لا للتداوى بها.

العبد والذمم:

١١٩ - الحرية ليست بشرط إقامة الحد عند جمهور الفقهاء، لأن العبد مكلف كل التكليفات الشرعية، فلا فرق بينه وبين الحر إلا فيما يشق عليه احتماله من التكليفات بسبب الرق، كصلاة الجمعة، والخمر أمر محرم ليس اجتنباه بشاق، ولذلك هو مخاطب بتحريمها، معاقب عليها إذا وقعت منه، ولكن لا يعاقب عقوبة الأحرار، بل تنصف له العقوبة، لأن الجريمة في الفقه الإسلامي تكبر بكون الكبير وتصغر بصغره، إذ هي هوان، والهوان ممن ينظر إليه الناس كذلك يخفف الله سبحانه وتعالى عنه العقاب، وعلى ذلك تكون عقوبته في الشرب عشرين جلدة عند من يقول أن الحد أربعون، وأربعين عند من يقول أن الحد ثمانون.

هذا بالنسبة للعبد، أما بالنسبة للذمي^(١) أو المستأمن فإن جمهور الفقهاء يرون أن الحد يقام عليهما، لأن لهم مالنا وعليهم ماعلينا، ولأن الخمر محرمة في كل الأديان السماوية، ولا يختص تحريمها بدين دون دين منها، ولأن تحريمها لحق المجتمع، وحمايته من الفساد، وذلك يسرى على الذين يعيشون في ظل نظام الإسلام جميعا، ولأن التحريم لحماية العقول، وحماية العقل أمر لا بد منه بالنسبة لكل العاملين بين المسلمين، لأنهم يقومون بأعمال لا بد منها للمجموع، وينتفع بها الجميع.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: إن الخمر مال مقوم عند الذميين والمستأمنين، وشربها مباح عندهم، فالشرب ليس جناية بالنسبة لهم، وما دام ليس بجناية فلا عقوبة، لأن العقوبة حيث المنع، لأننا أمرنا بتركهم وما يدينون، وعلى فرض أنه قد وردت نصوص في كتبهم بتحريمها أو بالإشارة إلى تحريمها، وذلك هو الحق، إذ هي خبث لا يطه دين سماوى قط، ولكنهم لا يدينون بهذا التحريم بمقتضى تعليمات رؤسائهم - على فرض ذلك فإننا نتركهم لأننا نعاملهم بما يعتقدون لا بما هو الحق في ذاته.

وقد قال بعض الحنفية في الذميين: إن الشرب لا تتدخل فيه لمعنى العفو عن هذه الجريمة بالنسبة لهم، ولكنهم إن شربوا وسكروا يعاقبون لأجل السكر، ويقام عليهم الحد، وهذا رأى الحسن بن زياد، واستحسنه الكاسانى، وإليك ما قال: وعن الحسن بن زياد أنهم إذا شربوا وسكروا يحلون لأجل السكر، لا لأجل الشرب، لأن السكر حرام في الأديان كلها، وما قاله الحسن أحسن.

الحد وشروط التلبس:

١٢٠ - يثبت الشرب بالبينة أو الإقرار، ولا يشترط عند جمهور الفقهاء أن يكون سكران بالفعل، أو تكون الرائحة تنبعث من فمه، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: إنه لا يقيم الحد بمجرد الشهادة أو الإقرار، بل لا بد مع ذلك من أن يكون معهما رائحة الخمر أو السكر، وحجة الشيخين في هذا أن حد الشرب ليس بمنصوص عليه في الكتاب أو السنة، وإنما ثبت

(١) الذمي هو الذى يقيم مع المسلمين على الدوام، أو بلغه العصر الحاضر الذى يتجسس بجنسية دولة إسلامية كالأقباط فى مصر، والمستأمن هو الذى يقيم بين المسلمين بعقد أمان إقامة غير دائمة كالأجانب فى مصر.

بالإجماع، وإجماع الصحابة كان في حال وجود الرائحة، إذ أن ابن مسعود اشترط قيام الرائحة، فإنه يروى أن رجلاً جاء إلى ابن مسعود بابن أخ له، فاعترف عنده بشرب الخمر، فقال له عبد الله: بنس الولي أنت، لا أدبته صغيراً، ولا سترت عليه كبيراً، ثم قال رضى الله عنه: استنكهوه فإن وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه، وأفتى -رضى الله عنه- عند وجودها، ولم تثبت فتواه عند عدمها.

وحجة الجمهور أن الإجماع قد انعقد على وجوب حد الشارب، والبيئة قد تكون بعد صحوه، والإقرار حجة على المقر، فلا يشترط قيام الرائحة.

وإذا وجدت رائحة الخمر أو وجد سكران، فهل يقام الحد لذلك من غير حاجة إلى بيئة أو إقرار. قال مالك ورواية عن أحمد أنه يقام عليه الحد، وروى عن عمر أنه جاءه من قال: إنى وجدت من عبيد الله ريح شراب فأقر بأنه شرب نوعاً يجوز أن يكون مسكراً، فقال الإمام عمر إنى سائل عنه، فإن كان يسكر جلده، لأن الرائحة تدل على الشرب، فجرت مجرى الإقرار، والحق هنا أنه لا حجة فيما روى عن عمر، لأن عمر -رضى الله عنه- ما اكتفى بالرائحة، إذ أن عبيد الله قد أقر، فكان الإقرار مع الرائحة. ولكن الذى يصلح حجة هو فتوى ابن مسعود، إذ أنه اعتمد على مجرد الرائحة.

وقال أبو حنيفة وأحمد في رواية الشافعى أن الرائحة أو السكر لا يعتبران حجة قائمة بذاتها، لأنه يحتمل أن يكون قد شرب غير مختار، ويحتمل أن يكون قد ملا فمه بها من غير أن يدخلها جوفه، ومع هذا الاحتمال لا يجب الحد.

والحق الذى نراه أنه إذا وجد سكران أو وجد به رائحة الخمر، فإنه يستوجب بعد أن يصح، فإذا لم يثبت الإكراه أو معنى من المعانى التى تسقط الحد، فإنه يقام عليه الحد.

حجة الردة

١٢١ - المرتد في اصطلاح الفقهاء وعرف الإسلام هو من خرج من الإسلام بعد أن كان فيه، لأنه ارتد إلى الورا بعد أن تقدم إلى الهداية والرشد، ولا يوجد إنسان ذاق بشاشة الإسلام يخرج منه، لأنه دين تتفق كل قضاياه مع العقل السليم.

والمرتد إن كان رجلاً يقتل باتفاق الفقهاء، وأما المرتدة فبعض الفقهاء قرر أنها تقتل، وبعض آخر قال إنها تستتاب، فإن لم تتب حبست، وقد وردت نصوص بأحكام الردة، وكلها يتجه إلى أن الحد قتل المرتد، ولنسرد هذه الأحاديث:

(أ) روى البخارى وأبو داود أن النبى ﷺ قال: (من بدل دينه فأقتلوه).

(ب) وروى الجماعة أن النبى ﷺ قال: (لا يحل دم امرئ مسلم إلا باحدى ثلاثة: الثيب الزانى، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة) وهو متفق عليه.

(ج) روى أن معاذاً قدم على أبى موسى وقد وجد عنده رجلاً موثقاً، فقال: ما هذا؟ قال رجل كان يهودياً فأسلم، ثم رجع إلى دينه دين اليهود فتهود، فقال: لا أجلس حتى يقتل، ذلك قضاء رسول الله ﷺ، قال أبو موسى: اجلس، قال لا أجلس حتى يقتل، ذلك قضاء رسول الله ﷺ: ثلاث مرات، فأمر به فقتل، ويروى أن أبا موسى استتابه قبل قدوم معاذ عشرين ليلة أو قريباً من ذلك، وقد روى ذلك أبو داود، والحديث فى الأصل متفق عليه.

(د) وروى الدار قطنى أن امرأة يقال لها أم مروان ارتدت عن الإسلام فبلغ أمرها النبى ﷺ فأمر أن تستتاب وإلا قتل. وقد ثبت أن أبا بكر الصديق قاتل المرتدين، وقتل منهم من قتل وقد وافقه على ذلك كل الصحابة، وعاونوه فى القتال فكان ذلك إجماعاً.

١٢٢ - وهذه النصوص كلها تتجه إلى قتل المرتد، وقد ذكرنا حكمة ذلك، وبيناً أنه حماية لحرية العقيدة، من العبث والفساد، وبيناً أن الشواهد قائمة فى عصرنا تدعو إلى وجوب وضع عقوبة للردة، ولم يقل أحد أن فى ذلك مصادرة لحرية العقيدة، ثم إن الدولة الإسلامية قائمة على الدين، فمن خرج منه فقد ناوأها، وخرج عليها، وهو يشبه الآن من يرتكب الخيانة العظمى، ومن فصل الإسلام وأحكامه عن الدولة الإسلامية فقد فصل اللازم عن الملزوم.

وقد اتفق الفقهاء على وجوب قتل المرتد، واختلفوا ابتداء فى موضعين: أحدهما: فى قتل المرتدة، وثانيهما: فى وجوب استتابة المرتد قبل قتله.

أما الأول وهو قتل المرتدة، فقد قال جمهور فقهاء الأمصار: إنه لا فرق بين الرجل والمرأة فى وجوب القتل، وهذا رأى مالك والشافعى وأحمد والليث والأوزاعى، وبه قال الحسن البصرى والزهرى والنخعى ومكحول وحماة شيخ أبى حنيفة وأصحابه أن المرتد يقتل، والمرتدة تستتاب، فإن لم تتب حبست، وحجة ذلك الرأى أن النبى ﷺ نهى عن قتل المرأة فى الجهاد، فقد قال ﷺ: (لا تقتلوا المرأة) ولأنها لا تقتل بالكفر الأصلى إذا خرجت فى الحرب، فتولى ألا تقتل فى الكفر الطارئ بالردة، ولأنها لا حول لها ولا طول، ويمكن دفع ضررها بحبسها.

وحجة الرأى الأول أنها مكلفة داخلة فى عموم الحديث المتفق عليه من أن التارك لدينه يقتل، وقد روى الدار قطنى فيما سقنا من أحاديث أن النبى ﷺ أمر بالنسبة لأم مروان أن تستتاب، فإن تابت وإلا قتل، فإن هذا نص فى الموضوع، ولا حاجة لدليل وراء ذلك.

وأما أنها لم تقتل فى الحرب، فإن ذلك كان لضعفها، وعدم قدرتها على القتال غالباً، وقتالها لم يكن معتاداً عند العرب وإن وقع من بعض النساء فعلى قلة لا تحتسب فى إيجاد مبدأ عام، والإسلام لا يبيح القتل فى الميدان إلا فى أضيق دائرة، ولم يبيح قتل رجال الدين العاكفين فى الصوامع يتعبدون، ولا العمال للذين لا يقاتلون، ولا الشيوخ، فهل إذا ارتد العمال أو الشيوخ لا يقتلون لأنهم استثنوا من القتل فى الميدان كالمرأة على سواء.

وإن المرأة إذا ارتدت فمضار ردتها كمضار الرجل، وإن العيب فى الدخول فى الإسلام ثم الخروج عنه ثابت لها كما هو واقع من الرجل، فإذا دخلت فى الإسلام ليفرق بينها وبين زوجها، ثم ارتدت من بعد أفلا يكون ذلك عبثاً وفساداً له مالعيب الرجل وفساده من آثار.

وإننا لهذا نرجح الرأى الذى يجعل ردة المرأة كردة الرجل على سواء.

استتابة المرتد:

١٢٣ - الأمر الثانى الذى جرى فيه الخلاف هو استتابة المرتد قبل قتله، كما يعرض الإسلام على المحاربين قبل أن يقاتلوا، وقد اختلف فى ذلك العلماء، فقال بعضهم يستتاب ثلاثة أيام، ولا يقتل قبل هذه الاستتابة، وهذا رأى مالك والثورى والأوزاعى وغيرهم من فقهاء الأمصار.

والقول الثانى أن الاستتابة ليست بلازمة، وإن كانت مستحسنة وهو قول عند الشافعى، ورواية عن أحمد، وهو رأى الحسن البصرى.

وحجة هذا الرأى الأخير أن الأمر بالاستتابة ليس ثابتاً، والثابت هو العموم فى قوله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه) ولأن معاذاً رضى الله عنه عندما أخبر باليهودى الذى أسلم، ثم ارتد طلب قتله، ولم يذكر استتابة، فقتله أبو موسى الأشعرى، على ما روينا، ولأن السبب هو

الردة، ويحولها يستحق القتل، ولأنه بالردة يصبح غير معصوم الدم، ولذلك اتفق العلماء على أنه لو قتل شخص قبل الاستتابة لا يقتل به، إذ الردة جعلت دمه حلالاً.

وحجة الرأي الأول ماروى من أن النبي ﷺ عندما بلغه ارتداد أم مروان أمر أن تستتاب وإلا قتلت، وإن عمر بن الخطاب لم أبا موسى الأشعري عندما قتل مرتداً من غير استتابة، وقال (فهلا حبستموه ثلاثاً أو استتبتموه لعله يتوب أو يراجع الله، اللهم إني لم أحضر ولم أمر، ولم أرض إذ بلغني)، ولو لم تكن الاستتابة واجبة ما برى من فعلهم، وفوق ذلك فإنه إن أمكن إصلاحه كان قوة للمسلمين، فيعطى الفرصة للتوبة، ولأنه لا يحل القتل إلا بعد إعلان الإسلام والدعوة، وإذا كان واجبا في القتال فهو أوجب في حال الارتداد، ولأنه ضال يجب رده إلى الهداية وإلى الطريق المستقيم.

وفي خبر معاذ وأبي موسى قد ذكرت الروايات أن اليهودي الذي ارتد استتيب قبل ذلك نحواً من عشرين يوماً.

وبعض الفقهاء فصل، فقال إن كان مسلماً أصلياً لا يستتاب، وإن كان قد أسلم ثم ارتد يستتاب، لأنه مظنة أن يكون جاهلاً، وأما الأول فمظنة الجهل غير ثابتة.

والذين قالوا إنه يستتاب قال بعضهم أنه يستتاب ثلاث ليالٍ سويّاً، وهذا قول مالك وأبي حنيفة وأصحابه، وروى عن عمر رضى الله عنه وهو أحد قولي الشافعي، أنه قال إن تاب ففي الحال وإلا قتل، وقال الزهري: يدعى ثلاث مرات من غير التزام أن تكون في ثلاثة أيام، لأن العبرة بالإرشاد، وطلب الهداية وتكرارها، وتعدد الزمن ليس له اعتبار، إنما العبرة بتعدد أسباب الهداية. وحجة الذين قالوا: لا بد أن يستتاب في ثلاثة أيام على قول عمر لأنما أبا موسى الأشعري، لأن الأيام الثلاثة تجعله يتروى، ويردد الفكر، ليعرف صالحه، ودين الحق.

ولقد روى عن إبراهيم النخعي أنه قال: لاتحد التوبة بمرة أو ثلاث مرات، ولا بيوم أو ثلاثة أو أكثر، إنما العبرة بالتوجيه والإرشاد، وتكرار الاستتابة يجدي في ذلك، حتى يكون اليأس، وعندئذ يكون القتل، وآخر الدواء الكي.

وإن ذلك الرأي هو الأقرب إلى منطق الإسلام في الهداية، وليس مؤداه الاستتابة الدائمة، حتى يموت، فيكون تعطيلاً للحد، بل مؤداه تكرار الاستتابة مادام هناك أمل في

التوبة، فإذا لم يكن ذلك الأمل كان القتل لا محالة، فالفرق بين هذا الرأي وغيره أنه لم يجعل للتوبة زمناً ولا عدداً، بل جعل الأمل في التوبة هو الذي يحد الزمن، واليأس منها هو الذي ينهي الاستتابة.

ردة الزنديق:

١٢٤- قال جمهور الفقهاء لا يستتاب من تكررت ردة وتكررت توبته، وهذا قول مالك والليث ورواية عن أبي حنيفة، وحجة ذلك الرأي أن هذا ممن اتخذ دين الله هزواً، ولم تكن توبته الأولى توبة صلاح وإيمان، بل هي نفاق، وما كان لنا أن نجعله يكرر ذلك النفاق، وأن اليأس من توبة حقيقية قائم ثابت، فعلى مقتضى ما أخبرناه يكون اليأس من التوبة قائماً من أول الأمر، فيكون طلبها عبثاً.

ومثل ذلك من عرف بالزندقة، وترويح أفكار فاسدة بين المسلمين، وهو يبطن الكفر، ويظهر الإيمان، وعلامات الإسلام منه كاذبة، فإن ظهر منه ما يدل على الكفر أخذ به ولا يستتاب، وروى أن رجلاً من بنى سعد مر على مسجد رسول الله ﷺ فإذا هم يقرءون برجز مسيلة الكذاب الذي يطعن به في الإسلام فذهب إلى الوالي يذكر له ذلك، فبعث إليهم فأتى بهم فاستتابهم، فتأبوا، فخلّى سبيلهم إلا رجلاً منهم يقال له ابن النواحة، قال: قد أقيت بك مرة فزعمت أنك تبت، وأراك قد عدت فقتله.

والقول الثاني قول الشافعي، وهو إحدى الروايتين أن المرتد يستتاب دائماً رجاء عودته، لأن الأمر بالاستتابة عام في كل الأحوال، لافرق بين مرتد عائد، ومرتد مبتدئ، والتوبة تجدى في الحالين، أو لاتجدى فيهما، وإن النبي ﷺ كان يعلم أمر المنافقين، ولكنه لم يقتلهم، لأنه نهى عن قتلهم، والزنادقة، والمرتكبون، والعائدون ليسوا أشد حالاً من المنافقين، فالاستتابة لازمة بالنسبة للجميع.

وعندى أن الاستتابة لازمة، لأجل القتل، فإن تاب الزنادقة أو العائدون، أو بتعبير أدق قد أعلنوا التوبة، فإنهم لا يقتلون ولا يتركون، بل يكون في المحابس متسع لهم، ليحال بينهم وبين إفساد المجتمع.

مال المرتد:

١٢٥ - لاتقتصر عقوبة المرتد على قتله فقط، بل إنها تتجاوز به إلى ماله، لأنه بمجرد ردة يصبح غير معصوم الدم، وإن كانت استتابة واجبة على أرجح الأقوال، وإن ذلك له أثره في ماله، وقد اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال.

أولها: أن ماله يبقى على ملكه إلى أن يموت، أو يتوب، فإن تاب لاستمرت ملكيته، وإن مات أو قتل فإنه يكون ميراثا أو يكون فينا للمسلمين على الخلاف في ذلك.

ثانيا: أنه تنزل عنه ملكية ماله، ويكون في حكم الفىء، فإن تاب استرد ماله كاملا، وعلى هذا الرأى تكون ثمرات المال في مدة رده ليست له، لأنه بالتوبة يعود إليه ماله ملكا مستأنفا، لأن عصمة ماله ونفسه تثبت بإسلامه، وبرده قد زالت عنه العصمة في نفس المال، وبالتوبة تعود إليه من جديد.

والرأى الثالث: أن ماله في مدة رده يكون موقوفا، فلا تنزل عنه الملكية زوالا تاما، بل تنزل زوالا موقوفا، فإن تاب بقيت الملكية، وإن مات أو قتل زالت الملكية، وفي مدة وقف الملكية تكون كل تصرفاته فيها موقوفة لاتنفذ، فإن قتل أو مات مرتدا أو لحق بدار الحرب بطلت، وإن تاب نفذت، وذلك لأن حاله بالنسبة لدمه وماله موقوفة، فهو لا يقتل إلا بعد الاستتابة، وكذلك يكون ماله.

والرأى الأول: هو رأى جمهور الفقهاء، وهو رأى الصحابين من أصحاب أبى حنيفة، وحجة هذا الرأى أن الردة أباحت دمه، فملكه يستمر على ذمته، كالكاfer تستمر ملكيته على ماله، واستحقاقه القتل لا ينافى بقاء ملكيته، فالمحكوم عليه بالقتل قصاصا، أو رجما، لاتنزل ملكيته عن ماله.

والرأى الثانى: رأى أبى بكر الخلال من الحنابلة، وقد أشرنا إلى حجته، وتصرفات المرتد بمقتضى هذا القول لاتكون صحيحة قط، لأنه يتصرف في غير ملكه.

والرأى الثالث: هو رأى أبى حنيفة كما أشرنا وأحد أقوال الشافعى، والحق أن للشافعى في هذه المسألة أقوالا ثلاثة هي المذكورة.

وأعدل الأقوال بلاريب هو قول أكثر أهل العلم، وهو القول الذى عليه الجمهور، وبه تحفظ الملكية من الاضطراب، فتكون سليمة.

وبالنسبة لتصرفاته أشرنا إلى أن تصرفه موقوف على رأى أبى حنيفة، وعلى رأى بعض الحنابلة يكون باطلا.

وعلى الرأى الأول قد اختلف القائلون به، فالصاحبان أبو يوسف ومحمد قالوا: تصرفاته صحيحة نافذة، وبعض الحنابلة والمالكية قالوا: مع أن ملكيته ثابتة تكون تصرفاته موقوفة، فإن تاب نفذت، وإلا بطلت، وبعضهم قال: إن حجر عليه من التصرف تكون موقوفة، وإلا كانت نافذة.

والذى نراه متفقاً مع بقاء الملكية أن تكون التصرفات نافذة، ما لم يمنع منها بأمر حاكم.

وإن اكتسب المرتد ما لا ليس نماء للملكة الثابت قبل الردة - كالصيد وإحياء الموات، واستخراج المعادن من باطن الأرض، وإيجار نفسه - فالذين قالوا إن ماله لا تنزل عنه ملكيته أثبتوا له الملك فى هذا الكسب، لأن أهليته للملكية مازالت قائمة ثابتة، وما دامت الأهلية ثابتة فإن الملكية تثبت.

والذين قالوا، إن الملكية تنزل، قالوا: لا تثبت له الملكية فيها، وإذا عاد إلى الإسلام بالتوبة، يقول صاحب المغنى: (احتمل ألا يثبت له شيء أيضاً، لأن السبب لم يثبت حكمه، واحتمل أن يثبت الملك له حينئذ، لأن السبب موجود، وإنما امتنع ثبوت حكمه لعدم أهليته، فإذا وجدت تحقق الشرط فيثبت الملك حينئذ، كما تعود إليه أملاكه التى زالت عنه عند عدم أهليته، والاحتمال الثانى أقرب إلى رأى أبى حنيفة، لأنه يقرر أن ما يكسبه فى مدة الردة إذا مات يكون فينا للمسلمين، ولا يكون ميراثاً، وأن الملكية وأسبابها موقوفة فى وقت الردة، فإذا زالت الردة زال معها الوقف.

لحاقه بدار الحرب:

١٢٦ - إذا لحق بدار الحرب أعطى حكم من يموت بحيث تورث أمواله، كما لو مات أو قتل ! اختلف فى ذلك الفقهاء، قال الجمهور: يبقى ماله على ما هو عليه كما لو كان فى دار الإسلام، ولم يلحق بدار الحرب، بل يوضع ماله تحت يد أمين، أو يودعه الحاكم فى إحدى خزائن الحكومة، ولا ينتقل إلى الورثة أو غيرهم لأنه حى يرزق، ولا ينتقل مال الحى إلى أحد بحكم الخلافة فى الملكية، إذ الخلافة فى الملكية تقتضى موت الأصل ولم يموت، والحربى لا يورث ماله بمقتضى كونه حربياً، بل يكون أمانة عند المسلمين، فلو أن شخصاً ممسكاً بدار الحرب له أموالاً وتركها بين المسلمين، ثم انتقل إلى ديار الحرب، واشترك فى الحرب

ضد المسلمين فعلا، فإن ذلك لا يبيح ماله، بل يبقى عندنا، وأقصى ما يعطاه المرتد أن يكون كالحري، فلا يصح أن يزداد عليه بما هو أشد من الأحكام، ولكن ما يكسبه في دار الحرب لا يكون معصوما، كما أن دمه ليس بمعصوم.

وقال صاحبان ومعهما شيخهما أبو حنيفة: إن التحاقه بدار الحرب يجعله في حكم الميت، فيورث عنه ماله، أو ينتقل إلى من لهم حق الخلافة في ماله، سواء أكانوا نوى قرابته أم كان بيت المال، وذلك لأن لحاقه بدار الحرب أوجد يأسا من توبته، فيكون كالميت.

ميراثه:

١٢٧ - المرتد لا يعد ذا دين، ولا يرث من غيره بالاتفاق، وقد اختلف في مال ماله على أربعة أقوال:

أولها: إن مال المرتد كله إن مات مرتدا أو قتل يكون فينا للمسلمين، لأنه إذا كانت ملكيته ثابتة له في الدنيا، فإنه بعد وفاته لا وارث له، لأن أقاربه من المسلمين لا يرثونه لأنه ليس من دينهم، فهو مختلف معهم في الدين، وأقاربه غير المسلمين لا يرثونه أيضا، لأنه لا دين له، حتى يكون متحدا معهم في الدين، ولو كان قد انتقل برده إلى دينهم، لأنه بمقتضى حكم الشرع لا دين له، وإذا لم يستحق ماله أحد، فإنه يكون فينا للمسلمين تجرى عليه أحكام الفىء.

ثانيها: أن يكون لقرابته في الدين الذي انتقل إليه، وهذه رواية عن أحمد، وقد بنى ذلك الرأي على أنه متحد معهم في الدين بحكم عقيدته أو ما يظهره من اعتقاده، وإن كان الواقع أنه لا دين له.

ثالثها: أن يكون ماله لورثته من المسلمين، وهذا رأى صاحبين من تلاميذ أبي حنيفة، وذلك لأنه في حكم الميت من وقت رده؛ إذ استحق الموت من ذلك الوقت، والعبرة بميراثهم وقت موته أو قتله بالفعل، فمن مات قبل ذلك لا يعد من ورثته، وهذا الرأي مروى أيضا عن الإمام أحمد، فكان الروايات عن أحمد ثلاث: أولها - أن ماله يكون فينا، والثانية - أنه يكون لقرابته الذين هم على دينه الذي انتقل إليه، وثالثها - أنه يكون لقرابته المسلمين.

ورابعها: وهو رأى أبى حنيفة أن ما كان يملكه قبل الردة يكون لورثته من المسلمين، لأن ملكه قد زال عنه بحكم موته مرتداً - من وقت الردة، فتكون الخلافة قد تحققت حكماً من ذلك الوقت في المال الذي كان مملوكاً من وقتها، ولكن الورثة الذين يرثونه هم الذين يكونون أحياء وقت موته لا وقت رده.

وأما ما اكتسبه في الفترة بين الردة وقتله أو موته، فإنه يكون فينا للمسلمين لأن الخلافة لم تتحقق فيه، وما دامت الخلافة غير موجودة، فإنه يكون فينا للمسلمين.

وإن الحق الذي نراه في هذه المسألة أن المال كله يكون لورثته من المسلمين، لأنه لا فرق بين ماله في الحالين، وإن ذلك هو الذي يتفق مع الأوضاع القائمة، وهو أصلح الآراء لزماننا.

زواجه:

١٢٨ - قلنا أن المرتد لا دين له، ولا يعامل على أساس الدين الذي اختاره، ولو كان ديناً سماوياً، وهو يستحق الإعدام باتفاق الفقهاء إن استمر على رده، ولذلك كان لأمواله وعقوده أحكام تختص به، يفترق فيها الفقهاء تشديداً وتخفيفاً، وكذلك ميراثه كما أشرنا من قبل.

ولقد تشددوا في زواجه، فقررنا مبدأين:

أولهما: أن الردة توجب التفريق بينه وبين زوجته باتفاق الفقهاء، أو على الأقل لانعالم في ذلك خلافاً، فإذا ارتد الزوج فرق بينه وبين زوجته، وقال بعض الفقهاء: إن هذه الفرقة تعتبر طلاقاً باننا ينقص من عدد الطلقات إذا تاب واستأنف حياة زوجية بعقد جديد ومهر جديد، ولا يمكن استئنافها إلا بذلك، وذلك لأن الفرقة تكون فسخاً، لأنها فرقة بحكم الشرع، لا بإرادة الزوج التفريق.

وإذا ارتدت المرأة فرق بينها وبين زوجها، وكان التفريق فسخاً، بحيث لو تاب بعد ذلك لاستأنف الحياة الزوجية إلا بعقد جديد ومهر جديد، ولا تحتسب من عدد الطلقات.

ثانيهما: أنه إذا أراد المرتد أو المرتدة أن يعقد عقد زواج مع أهل الدين الذي انتقل إليه لا يعقد العقد، لأنه مستحق للإعدام بحكم الشرع، ولأنه لا دين له، ولا يعطى حكم الذمي،

بل يسلب عنه عقد النمة، بل إنه يسلب ولاية تزويج غيره، فليس له أن يعقد زواج قاصر أو قاصرة كان في ولايته، لأن ولايته قد زالت على موليه برده.

وإن زوج أمته لا يصح، وكذلك إن زوج عبده حتى عند الذين يقولون إن عقوده تكون موقوفة، لأن الزواج لا بد له من ولاية صحيحة ثابتة مستمرة، وذلك لأن وقف التصرفات المالية سببه أن الملكية موقوفة، ولا يتصور هذا بالنسبة للزواج والولاية على النفس، فيسلب حقه في التزويج، وفوق ذلك فإن الفاسق الماجن تسلب عنه ولاية التزويج، فكيف إذا كان مرتداً.

ما يدل علم الردة:

١٢٩ - الإيمان بالقلب، والإسلام مظهره، فمن خرج عن الإيمان والإسلام، فلا بد من مظاهر تدل على ذلك، ولا بد أن تكون هذه المظاهر قاطعة في خروجه من الإسلام، لأن العقوبة التي تترتب عليها شديدة قاسية، وقد ورد عن النبي ﷺ أن من يرمي مسلماً بالكفر فقد باء به أحدهما، أي إنه إن كان كاذباً في رمية يكون هو الكافر.

ولذلك اتفق العلماء على أنه لا يفتى بردة مسلم إذا فعل فعلاً أو قال قولاً يحتمل الكفر ويحتمل غيره، بل روى عن الإمام أنه قال: إذا قال كلمة تحتمل الكفر من مائة وجه، وتحتمل الإيمان من وجه، فإنه لا يحكم بالكفر. ولقد كان الخوارج يقولون في كبار الصحابة ما يقولون، ومع ذلك لم يكفروهم على إمام الهدى، وقال فيهم: ليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأصابه، وقد قالوا: إن من الأعمال والأقوال التي تدل على الكفر ما يأتي:

(أ) سب النبي ﷺ فإن الله تعالى أمرنا أن نصلي عليه قال تعالى: (صلوا عليه وسلموا تسليماً).

(ب) إنكار المحرمات الثابتة بدليل قطعي لاشبهة فيه، كمن ينكر تحريم الخنزير أو تحريم الخمر بجملتها، ولكن إن كان ينكر تحريم بعض الأنواع من حيث انطباق اسم الخمر عليها كإنكار تحريم بعض الأنبة، فإن ذلك يكون بتأويل في موضع يقبل التأويل، وإن كان خطأ.

(ج) إنكار أمر علم من الدين بالضرورة، كإنكار أن الصلوات خمس وإنكار عدد ركعات الصلاة.

(د) إنكار أمر من أمور الاعتقاد الثابت بدليل قطعى لأشبهة فيه، كإنكار أن القرآن من عند الله، أو إثارة الشك حول هذه العقائد.

(هـ) جحود الفرائض التى تثبت بدليل قطعى، كالصوم والصلاة والحج.

(و) استباحة المحرمات الثابتة بدليل لأشبهة فيه كإنكار تحريم الربا، ولكن الشك فى أن بعض التصرفات تعد من الربا المحرم أو لاتعد فإنه لا يعد كفرا.

وقد قرر الخير الرملى من فقهاء الشافعية أن الأمر الذى يخالفه المرتد منكرا له يجب أن يكون مجمعا عليه، وبحيث يكون معلوما من الدين بالضرورة، فإن كان غير ذلك فثمة مسأغ لعدم إخراجه عن الإسلام.

وقد قال الإمام أحمد أن من يترك الصلاة تركا تاما يعد مرتدا، فقد جاء فى المغنى ما نصه:

(ومن ترك الصلاة دعى إليها ثلاثة أيام، فإن صلى، وإلا قتل جاحدا، أو غير جاحد، إذا كان ممن لا يجهل ذلك، فإن كان ممن لا يعرف الوجوب كحديث عهد بالإسلام، والناشئ بغير دار الإسلام أو بادية بعيدة عن الأمصار وأهل العلم لم يحكم بكفره)^(١).

إن جحود الصلاة أو أى عبادة من العبادات التى يبنى عليها الإسلام من الصلاة والزكاة والحج والصوم، والإيمان بالله ورسوله يعد ردة.

ولكن أيعد ترك الصلاة تركا تاما كافيا للكفر، هذا ما انفرد به الإمام أحمد -رضى الله عنه-، ونرى أنه بنى كلامه على أن ترك الصلاة وهى عمود الدين دليل على الاستهانة بأحكامه، وذلك لا يقل خطرا عن الجحود، بل هو باب من أبوابه.

والردة لاتكون إلا من مكلف مسئول بالغ عاقل، فالردة لاتكون من صبي ولو كان مميزا، وإن كان المميز يقبل إسلامه، لأنه خير محض فيقبل منه، والردة شر محض فلا يحاسب به.

(١) المغنى: ج ٨ ص ١٢٣.

إسلام بعض الناس وردتهم:

١٣٠ - يجرى أن في مصر وغيرها من الأقطار العربية أن يشهد الرجل أو المرأة على إسلامه لغرض من أغراض الدنيا لا يتمكن من نيته وهو على دينه، كأن يريد طلاق امرأته، وتحول نظم الكنيسة دون ذلك، أو تريد الافتراق عن زوجها، أو يحاول أن يتزوج امرأة، ولا يستطيع ذلك، وهو يعلن تمسكه بدينه، حتى إذا ما نال غايته أعلن عودته إلى دينه، وهو في الواقع لم يخرج عنه، ولقد حدث أن امرأة أرادت أن تطلق من زوجها لتتزوج مسلماً، فلم يوافق المجلس الملى على الطلاق بعد أن قدمت أسباباً كثيرة في زعمها، فذهبت وأشهدت على إسلامها، وصدر بذلك إظهار شرعى، وهى مستمرة فى التقاضى أمام المجلس الملى، وماتت فى هذه الأثناء ودفنت فى مقابر المسيحيين، فهل يعتبر ذلك من الإسلام.

لقد كانت المحاكم الشرعية تحكم بالإسلام وصحته متى قال «لا إله إلا الله محمد رسول الله». وكانت تفعل ذلك لأنها لا تنقب عن القلوب، ومن أظهر الإسلام فهو مسلم، والنبي ﷺ نهى عن التنقيب عن القلوب، فإنه يروى أن أسامة بن زيد قتل فى الميدان رجلاً قال لا إله إلا الله، فقال له النبي ﷺ: أقتلت رجلاً يقول لا إله إلا الله، فقال له أسامة: لقد قالها تحت حر السيف، فقال ﷺ: (هلا كشفت عن قلبه).

وفى الحق أن كثيراً من الفقهاء يشترطون مع قول لا إله إلا الله محمد رسول الله ألا يقترب بها ما يدل على بقائه على دينه القديم، كأن يشد الزنار، وقد كان ذلك من ملابس الذميين.

ونخص بالذكر من هؤلاء الفقهاء فقهاء العراق أبا حنيفة وتلاميذه، والذين لم ينصوا على هذا الشرط لا يمكن أن يباعوه، فلو أنهم رأوا رجلاً يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله، ويذهب إلى الكنيسة كل يوم، ويصلى فيها، لا يمكن أن يحكموا بأنه مرتد، وإن من هؤلاء الذين لم يذكروا هذا الشرط من أوجبوا التحرى عن حال من يدخل فى الإسلام من اليهود والنصارى، فلا يكتفى منهم بالشهادتين، بل لابد أن يقرؤا بنسخ الإسلام لليهودية والنصرانية، لأن منهم من يقر برسالة النبي ﷺ، ولكن يقصرها على العرب ولا تتجاوز العرب إلى مواطن اليهودية والنصرانية.

وقد وجدنا كثيرين من الذين يدخلون في الإسلام، لا يقومون بأى عبادة من عباداته، بل لا يعرفون أى حكم من أحكام هذه العبادات، ولا يحاولون السؤال عنها ومعرفتها، وعلى العكس من ذلك يقومون بطقوس دينية في دينهم القديم، ويتزوجون من بعد قضاء لِباناتهم على النظام المسيحى. وتعتقد عقودهم في الكنيسة وعلى يد قسيس من رجالها، بذلك تثبت ردتهم، ولا يثار الكلام حولهم، إلا إذا كانت المسألة يتعلق بها نزاع على ميراث أو وصية أو نحوها، فإنه في هذه الحال تثار مسألة ردته، فهل نعتبر مثل هؤلاء مسلمين قد ارتدوا عن الإسلام، إن عقوبة الردة غير قائمة، ولو كانت قائمة لمنع ذلك العيب من تلقاء نفسه، إذ الخشية من تطبيق العقوبة تجعل الشخص يتردد في إعلان الدخول في الإسلام، خشية ما يترقبه من عقوبة عند الخروج، فمن عرف أنه إن دخل مكانا لا يخرج منه سليما لا يدخل فيه، ولذلك كان لابد من وضع عقوبة أى عقوبة كانت، وإن كنا لانقر أن هناك عقوبة أنسب من العقوبة التي قررتها الشريعة الغراء.

ثم إنه يجب مع ذلك تحرى حقيقة إسلامه أكان صحيحا مستوفيا للشروط عند فقهاء العراق أم كان غير صحيح، فلا يكون قد خرج من الإسلام بعد الدخول فيه، لأنه لم يدخل، إنه بلا شك يجب التحقق من هذا الشرط، وقد يقول قائل: إن هذا الشرط لابد أن يكون مقترنا بإعلان الإسلام، وهو لا يظهر إلا بعد الإعلان، وقد يكون بعد إعلان إسلامه بسنين، ونقول في الإجابة عن ذلك، إن معرفة أنه لم يسلم قد تظهر متأخرة سنة أو أكثر إلى سنين، ولكن ذلك يكون نقطة ابتداء للمعرفة، ويفتح الباب لتعرف حاله من وقت أن أعلن الدخول إلى وقت إعلان الخروج، فإذا اتجهنا إلى ذلك التحرى ننتهى إلى أن التزاماته لأحكام دينه، وعدم تحقق شرط الدخول تستند إلى وقت الدخول، وفي هذه الحال لا يكون إسلامه صحيحا، أو على الأقل يكون منافقا، قد أظهر الدخول في الإسلام، وهو لم يدخل، وخصوصا إذا ثبت أنه لم يقم بأى عبادة من عبادات الإسلام.

ولانقول في هذه الحال أنه يعنى من عقاب الردة إذا تقرر لها عقاب أو أى عقاب آخر، بل نقول إنه إذا أعفى من عقوبة الردة لا يسلم من عقوبة أخرى ربما تكون أشد وأنكى، وهى عقوبة التزوير في وثيقة رسمية، وينص على ذلك في قانون العقوبات.

إننا لهذا ننسق الأحكام تنسيقا سليما، فلا يدخل في الإسلام إلا من ذاق بشاشته،

وعلم أحكامه، ولانتخذ الأديان هزا ولعبا، ولاتضيع حقوق الضعفاء، ونقضى على الأغراض الفاسدة، فمن أسلم ليطلق يكون طلاقه باطلا بحكم ديانته، وتطبق أحكام التعويض للضرر، ومن تزوج مسلمة يكون زواجه باطلا، ويعتبر مزورا في وثيقة الزواج، ويكون لمن تزوجها حق التعويض للتعزير، وأولاده لا يحرمون من الميراث منه، وإذا كان ثمة نفع للأولاد، فثمة عقوبات متضافرة تكون ردعا قاسيا لمن يعيث بالحقوق الثابتة، والأديان السماوية.

لابد من قاض للردة:

١٣١ - الواقع الآن في البلاد العربية أن الرجل عندما يريد الخروج من دينه إلى الإسلام بإشهاد رسمي يحول على رجل من رجال دينه ينصحه ويرشده ويوجهه، ثم يعلن من بعد ذلك عدم الاعتراض، أو الاعتراض، ولا إلزام عند اعتراضه، لأن الناس أحرار فيما يختارون من عقيدة، ولكن عند الردة لا يكون شيء من هذا، وإن المنطق يوجب أن تكون الردة بإعلان يشبه الإشهاد الذي أعلن به دخوله في الإسلام، وأن يكون بين يدي محقق يتعرف ما به ارتد عن الإسلام، ليطبق عليه أحكام الردة إن قررنا لها عقابا.

وقد قال بعض الذين يكتبون في الفقه في العصر الحديث أنه لا يوجد نص في المذاهب يوجب أن يكون ثمة قاض للردة، ونقول: نعم إنه ليس هناك نص بهذا المعنى، ولكن ذلك لعدم الحاجة إليه، لأنه كان هناك قاض ينفذ حكم الإعدام بعد أن تتحقق أسبابه، وذلك القاضى هو القاضى العام، ففرض القضاء بالردة ثابت لامحالة لتنفيذ العقاب وتحقيق سببه. ولاشك أننا نرى الأمر بالنسبة للردة يسير على غير نظام ما كان ينبغي ولايسوغ، بل لابد من أن يوضع نظام لذلك، وإذا كنا قد افترضنا عقوبة للردة، فإننا نوجب أن يكون لها قاض مختص، أو يحال أمرها على قاض من قضاة الأحوال الشخصية، وهذا يحقق أمرين

أولهما: الأعمال والأقوال التي تدل على رده.

وثانيهما: حقيقة إعلان الدخول في الإسلام أكان سليما، فبعد قد دخل في الإسلام ثم ارتد، وفي هذه الحال تثبت عليه عقوبة الردة، وإذا لم يثبت أنه دخل في الإسلام تقرر عقوبة التزوير في إشهاد الإسلام، والتزوير في كل عقد من العقود التي يكون شرط صحتها الإسلام، وقد يقولون إن توقيع العقوبات ليس من شأن قاضى الأحوال الشخصية، وحينئذ نقول إنه بعد تقرير قاضى الأحوال الشخصية لاعتباره مرتدا، أو اعتباره لم يدخل الإسلام

من أول الأمر تحال القضية إلى القاضى المختص، أو ليكن فى محاكم الأحوال الشخصية قاض للعقوبات والجرائم التى تحدث بسببها.

هذا مانراه علاجاً لبعض الأنواء التى ظهرت بسبب التلاعب بأحكام الإسلام، وقد أخذنا ذلك من الفقه الإسلامى ومن أحكام قوانين العقوبات، واللّه سبحانه وتعالى هو الموفق، وهو الهادى إلى سواء السبيل.

القياس فى الحدود

١٣٢ - يقرر الحنفية أن العقوبات المقدرة، ومنها الحدود لا تثبت بالقياس، فلا تقاس جريمة من الجرائم على جريمة من جرائم الحدود، لأن الحدود الأساس فيها النص، ولا عقوبة فيها إلا بالنص، وقد ذكروا فى كتبهم أن الشافعية وغيرهم يقررون أن بعض الجرائم تثبت فيها عقوبة من عقوبات الحدود بالنص، وقد قال فى ذلك الشيخ البخارى فى حاشيته على أصول فخر الإسلام البيهقى ما نصه:

(إثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا، وعند الشافعى رحمه الله تعالى يجوز، لأن القياس من دلائل الشرع، فيجوز أن تثبت به الحدود والكفارات كما تثبت بالنصوص، لأن الأدلة التى تثبت القياس لا تفرق بين موضع وموضع فصح استعماله فى كل موضع إلى أن يمنع مانع).

هذا ما ساقوه عن قول الشافعى وأدلته، ونؤجله إلى ما بعد، ولنتكلم الآن فى الأدلة التى ساقوها للإثبات عندهم وما هى ذى الأدلة، وهى ثلاثة:

أولها: إن الحدود شرعت العقوبة فيها على أنها حق الله تعالى، وهى عقوبة على جريمة محدودة، وفيها معنى الزجر العام، وهى مقدرات شرعية، ومن المقرر فقها أن المقدرات الشرعية لا يدخلها القياس، إذ أن التقدير لا يعرف إلا من الشارع الذى قدره، فإذا كان الشارع قد قدر فى الجلد ثمانين جلدة، فليس لأحد أن يقيس على هذه الجريمة، ويعطيها ذلك العدد الذى قدره الشارع، فلا تقاس الجريمة فى فعل قوم لوط على جريمة الزنا، ولا جريمة الاغتصاب على جريمة السرقة، ومثل الحدود فى ذلك الكفارات، فكفارة القتل الخطأ لا يقاس عليها القتل العمد، وكفارة الظهار لا يقاس عليها أنواع الجرائم الأخرى... وهكذا.

ثانيها: أن معرفة العلة التي من أجلها كان الحكم الأصلي، وتمييزها من بين سائر الأوصاف لاتعرف على وجه اليقين، ولذلك اختلف الفقهاء في المسائل التي تثبت بالقياس اختلافا بعيدا، وإذا كان تمييز العلة من بين سائر الأوصاف غير ممكن على وجه اليقين، إلا إذا كانت ثابتة بنص أو إجماع، فإنه يكون ثبوت التشابه بين الجريمة المقيسة والجريمة المقيس عليها فيه شبهة، والنبى ﷺ يقول: (ادروا الحدود بالشبهات ما استطعتم) وإذا كان كذلك لا يثبت الحد بالقياس، والشبهة ليست في أصل الدليل حتى يمكن قبولها، وإنما الشبهة في أصل ثبوت المعنى الموجب للعقاب في الجريمة الملحقه بجريمة الحد المنصوص عليه، وإذا كانت الشبهة في المعنى الموجب للعقاب فهي شبهة في أصل استحقاقه، ولاحد مع الشبهة في استحقاق العقاب.

وثالثها: أن القياس استنباط بالرأى، والاستنباط بالرأى لا يدخل في نطاقه حقوق الله تعالى، لأنه سبحانه وتعالى - هو الذى حد حدوده وبين مدامها، وما تنطبق عليه، وهي عقوبات فيها شدة، ولا يصح ايجابها بآراء العباد، ولا وجد الظالمون من الحكام والولاة بابا لنشر مظالمهم باسم القياس على حدود الله تعالى، والله سبحانه وتعالى يرى منهم ومن أحكامهم، وإن فتح باب القياس عليها ينافى المعانى التي خصها بها الله سبحانه وتعالى.

١٣٣ - وإن كتب الحنفية تذكر أن الشافعية يجيزون القياس على الحدود، ولكن ليس النقل فيها دقيقا، فإن المسائل التي تذكر في الخلاف ككفارة القتل العمد، وكفعل قوم لوط، لا يبنى الكلام فيها على القياس، وإنما يبنى على النصوص، فكفارة القتل العمد كانت في المذهب الشافعى بدلالة الأولى، أو بدلالة النص، لأنه إذا كان القتل الخطأ يوجب كفارة، فأولى أن يوجبها القتل العمد، لأن قصد الإيذاء ثابت فيه، وليس بثابت في القتل الخطأ، فإذا كانت الكفارة تجب عند عدم قصد الإيذاء، فأولى أن تجب عند قصده.

فعل قوم لوط:

١٣٤ - وإن من المسائل التي خالف فيها الحنفية جمهور الفقهاء عقوبة من يفعل كما كان يفعل قوم لوط، فقد ادعى الحنفية أنهم قرروها بالقياس، والحقيقة أنهم اعتمدوا فيها على نصوص، ولم يعتمدوا على القياس.

ونقول: إن أهل العلم أجمعوا على أن فعل قوم لوط حرام فاحش الحرمة، وقد ذمها الله سبحانه وتعالى، واعتبرها أفحش جريمة، وأنها شذوذ في الفطرة، وقد قال تعالى في وصف قوم لوط الذين كثرت فيهم هذه الفاحشة (ولوطا إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين * إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء، بل أنتم قوم مسرفون) ولقد لعن النبي ﷺ من يرتكب هذه الفاحشة الشاذة المنكرة، وكرر لعنه، فقد قال ﷺ: (لعن الله من عمل عمل قوم لوط، ولعن الله من عمل عمل قوم لوط، لعن الله من عمل عمل قوم لوط).

ومع إجماع الفقهاء على تحريم هذه الفاحشة قد اختلفوا في عقوبتها، أهى عقوبة مقدرة تكون حدا، لا يجوز لولى الأمر أن يعاقبه بغيرها، أم أن هذه العقوبة غير مقدرة، وتترك لتقدير القاضى أو إلى ما يقرره ولى الأمر، قال أحمد في رواية عنه: إن له عقوبة مقدرة، وهى الرجم، سواء أكان الفاعل محصنا أم كان غير محصن، وحجته قول النبي ﷺ:

(من وجدتموه يعمل لماقتلوا الفاعل والمفعول) وفي رواية لأبى داود (فارجموا الأعلى والأسفل) وهى تفسر طريقة القتل التى جاءت فى الأولى، ولأن الله تعالى عذب قوم لوط بالرجم فيعاقب من يقع فيها بمثل عقابهم، ولأن الصحابة أجمعوا على وجوب قتل مرتكب هذه الفاحشة، فقد روى أن أبا بكر استشار الصحابة، فأجمعوا على أن العقوبة القتل.

وروى عن أحمد رواية أخرى، وهى المشهورة من قول الشافعى، وهو أنه يكون كالزنى أى أنه الرجم إن كان الفاعل أو المفعول محصنا، وإلا فالجلد، والقول الآخر للشافعى هو الرجم مطلقا، وحجة من أعطاه حكم الزنى، أن النبي ﷺ قال: (إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان) ولأنه من حيث الفعل كالزنى تماما، إذ هو وضع العضو فى مكان محرم عليه، بل هو أشد تحريما، لأن ذلك الفعل كالزنى من حيث التحريم وإلقاء البذور فى غير موضعه.

وقال أبو حنيفة - لأحد فيه، وإن كان محرما، ولم تصح لديه الأخبار التى أثبتت العقوبة، وهى متعارضة، وإذا صحت فبعضها من قبيل التشبيه، وبعضها أخبار آحاد لا يزداد بها على القرآن الكريم، ولأن حقيقته ليست كحقيقة الزنى، بل هو نوع من الفاحشة غير الزنى، والحدود لا تثبت بالقياس.

وإذا كان معصية ولم يثبت نص يقدر العقاب، فتكون العقوبة غير مقدرة، ويكون التعزير باقتصاء، وقد تكون بالقتل إذا لم يكن دفع الفساد إلا بالقتل، كرجل شاذ دأب على إفساد الغلمان، فيكون دفع الفساد بقتله.

ونرى من هذا أن الخلاف بين الفقهاء بالنسبة لهذه القضية ليس في أن الحدود تثبت بالقياس أم لا، بل الخلاف في صحة الأخبار الواردة.

السحاق:

١٣٥ - السحاق أن يكون من المرأة للمرأة إما يكون من الرجل للمرأة، وذلك يكثر حيث لا يكون الختان من النساء، ولذلك لا يكاد يعلم في الأقاليم التي تعودت ختان المرأة كمصر، ويكثر نسبيا في الأقاليم التي لا يكون فيها ختان، وقد علمت من بعض قضاة الأحوال الشخصية في حلب وجود هذا الشنوذ بغير قلة، لأنه لا ختان فيها.

وقد اتفق الفقهاء على أن هذا فاحشة لا تحل، وقد روى أن النبي ﷺ قال: (إذا أتت المرأة المرأة فهما زانيتان) أي أنهما تكونان فاعلتين فعلا كالزاني.

ولكن لم يرد نص بالعقوبة، ولذلك أجمع الفقهاء على أنه لا حد في هذا، ويقول في ذلك ابن قدامة: (لا حد عليهما، لأنه لا يتضمن إيلاجا، فأشبه مباشرة الرجل للمرأة عن غير جماع. فاستمتع بها بما دون الفرج فلا حد عليه).

ومتى ثبت أن الفعل معصية، ولا حد فيها، فإن عقوبتها تكون التعزير، ولا يترك الجاني سدى من غير عقاب.

١٣٦ - وخلاصة القول في هذا المقام، أن الحدود، والكفارات لا تثبت إلا بنص، لأن الحدود عقوبات مقدرة، والأمور المقدرة لا تكون إلا بنص، وما ادعى من أن بعض الفقهاء قرر بعض الحدود بالقياس، فهو ادعاء غير سليم من كل الوجوه، لأن ما يثبتونه في هذه المواضع المختلفة من عقوبة كالحده، مداره أخبار مروية عن النبي ﷺ، قد صحت عند الذين قرروا العقوبة المقدرة، ولم تصح عند الذين لم يقرروها.

وإنه يلاحظ أن النهي يستنبط من النصوص أن العقوبات المقدرة هي أقسى العقوبة التي تطبق إذا استوفيت شروطها، وهي الحد الأعلى لما دونها من جنسها، فلا يصح

للتأذى أن يتجاوزها بحكمه، وإذا لم تستوف شروطها، أو كان من جنسها ما لم تثبت فيه مقدرة، فإنه يكون العقاب بما دونها.

وقد يقال: كيف يكون التعزير بالقتل جائزا، ولا عقوبة فوقه، ويقول: إن ذلك لدفع الفساد، وهو من قبيل القتل للسياسة، كما يتبين عند الكلام في التعزير، والله سبحانه وتعالى أعلم.

شدة العقاب

١٣٧ - لا شك أن الحدود لوحظت فيها شدة العقاب، فقطع اليد في السرقة عقوبة غليظة تقشعر لها القلوب، وقد اتخذ مرضى القلوب والعقول من غلظتها سبيلا لردّها، ورجم الزاني أغلظ عقوبة إنسانية، وكذلك القتل والتصليب في حد قطع الطريق، والقتل في الردة، وإذا انتقلنا إلى الجلد نجده في ذاته شديدا، وقد توقع النص القرآني أن تثار الرأفة وبواعيها في الذين يشاهدون العقاب، ولذا قال تعالى (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين)^(١).

ولذا كانت عقوبات الحدود شديدة لا تقبل الهوادة، وخصوصا أنها مقدرة تقديرا لا يقبل النقص ولا الزيادة إلا إذا صحبت ذلك جريمة أخرى.

وقد ذكر القرآن في بعض الحدود حكمة ذلك، وهو المنع والزجر، فهي زاجرة للمرتكب وممانعة لغيره، وقد ذكر سبحانه الحكمة في أغلظ العقوبات مظهرا، فقال تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله، والله عزيز حكيم)^(٢) والنكال معناه المنع، فكانت العقوبة منعا للغير من الارتكاب، وقد جاء في مفردات الراغب الأصفهاني، في تفسير معنى كلمة (نكال): (يقال نكل عن الشيء ضعف وعجز، ونكلته قيدته، والنكل قيد الدابة، وحديدة اللجام لكونهما مانعين، والجمع الأنكال، قال تعالى: (إن لدينا أنكالا وجهيما)^(٣) ونكلت به إذا فعلت ما ينكل به غيره (أي يمنع غيره من أن يفعل فعله) قال تعالى: (فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها)^(٤) وقال سبحانه (جزاء بما كسبا نكالا من الله) وقال ﷺ (إن الله يحب النكل على النكل، أي الرجل القوي على الفرس القوي).

(١) النور : ٢ (٢) المائدة : ٣٨

(٣) المزمل : ١٢ (٤) البقرة : ٦٦

وإن التحليل اللغوي يفيد أن معنى قوله تعالى: (جزاء بما كسبنا نكالاً من الله) أن هذا العقاب فيه جزاء كفاء للجريمة، وفيه منع لغير المرتكب عن أن يرتكب.

١٣٨ - ولنفق قليلاً في شرح هذين المعنيين، وإنهما لمتحققان في كل حد من حدود الله تعالى التي أقامها منعا للفساد، وجاء التقدير بنص قرآني نازل من عند الله، أو بحديث نبوي يوحى من الله، (وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى * علمه شديد القوى * ذو مرة فاستوى)^(١).

وإن المنع عن ارتكاب مثل هذه الجريمة بتلك العقوبة الشديدة، أو بعبارة عامة المنع من ارتكاب جرائم الحدود بعقوباتها القوية متحقق في الحدود جميعاً.

إن هذه الجرائم خطيرة، تفسد المجتمع، فالسرقة فيها ضياع المال، وهو عصب النظام الاجتماعي، وفيها ضياع مصلحة قرر الإسلام حفظها، واعتبرها أصلاً من أصول الشرع، والردة فيها اعتداء على الدين الذي هو قوام الحياة الإنسانية، وبه يتحقق المعنى الإنساني الكامل، والزنى فيه اعتداء على النسل، وترك أمر الزناة فرطاً يؤدي إلى إضعاف النسل عدداً وسلامة، وخلقا، وانتلافاً مع الجماعة.

وترك الناس يفسدون عقولهم بالخمير يؤدي إلى إضعاف قوى الإنتاج في الأمة، ويجعل طائفة منها كلاً على غيرها، ومصدر إيذاء لها واعتداء على الجماعة فيها.

أما قطع الطريق، فإنه خروج على كل نظام، واستباحة للحرمان، وتوهين بشأن الدولة، وبذلك يكون الأمنون تحت سيطرة المفسدين، فيفسد كل نظام، وتضطرب الأمور، وتنحل الوحدة الجامعة.

فكان لابد من حماية المجتمع من كل هذه الشرور، بوضع تلك العقوبة الزاجرة للمرتكبين، والممانعة من إثم الأثمين.

وكما اشتد العقاب قوى المنع، فإذا رأى الذين عندهم استعداد للسرقة يداً مقطوعة تردوا في ارتكاب الجريمة، وأرهبهم العقاب، وجانبهم الارتكاب، ويؤدي التردد إلى الامتناع المطلق، ومن رأى زانياً يجلد والناس شهود، وحلقة العقاب قائمة، لابد أنه يخشى وقوعه تحت طائلة هذا العقاب العتيد، المحضر المهيأ له ولأمثاله، فلا يكون منه الفعل إذا كان ممن أركست نفسه في الجرائم، فلا منجاة له منها.

(١) النجم: ٣-٦

وكذلك أولئك الزنادقة الذين يتخذون الأديان هزوا ولعبا إذا رأوا زنديقا يؤخذ من ناصيته، ويزج به في غيابات السجن أو يتوب توبة تنقذه، فإنهم يترددون في الاسترسال في طريقهم للعبث بالأديان والسعى بين الناس بالضلال، والإضلال، ولقد ذكرنا أن الفقهاء أجمعوا على أن الزنادقة الذين اشتهروا بالزندقة وإفساد عقائد الناس لا يستتابون، حتى لا يمكنوا من قرصة الإفساد.

جرائم الحصوص أقسام ثلاثة:

القسم الأول: على، فيه تحد للنظام، وانتقاض عليه، ولذلك سموا محاربين لله ورسوله، أى للنظام الذى قرره الشرع والإسلام فى القرآن الكريم، وفى الحديث النبوى الشريف.

هؤلاء الذين يتحون النظام العام يجب أن يؤخذوا من نواصيهم ليحملوا حملا على النظام، وكل تهاون معهم إفساد لقانون الرحمة، لأن الرحمة الإسلامية كما نوهنا عنها فى مقدمة أبحاثنا هى الرحمة بالمجموع، لا الرحمة بالآحاد، فإن ما يسمى رحمة بالنسبة للأئمة المفسدين هو القسوة على الجماعة، ورحمة الكثرة من الجماعات أولى بالاعتبار، وهى الجديرة بأن ترحم، ولذلك قال النبى ﷺ: (من لا يرحم لا يرحم) وقد روينا ذلك الحديث من قبل.

وإن منع هؤلاء من ارتكاب جرائمهم القاسية هو الحكمة وهو الرحمة العامة، ولو كان المنع يارتكاب أشد العقاب.

والقسم الثانى على، وليس فيه تحد للنظام، ولكن فيه إفساد للمظهر العام للمجتمع الإسلامى، وفى ظهوره إفساد للدين، والأخلاق، فأولئك الذين يقذفون المحصنات ويحرضون على الفسق، ويعملون على أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا، وقد شرحنا ذلك عند الكلام فى حد القذف، والنصوص الواردة فيه، وإن منعهم تطهير للمجتمع من عناصر الشر، ووضع حجرات مانعة من أن يسترسوا فى شرهم، ويهيئوا فى غيرهم، وذلك المنع لا يكون إلا بحد القذف الزاجر المانع، الذى هو نكال للفساد والإفساد والتعدي على سمعة المحصنات المؤمنات الغافلات.

ومثل هذا شرب المسكر، والسير فى الطرقات تنبعث من فم الشارب مع رائحة الخمر الفاظ تخدش الأخلاق، وتجرح الصدور، وتجرح الأذان بالألفاظ الجارحة.

والقسم الثالث من جرائم الحدود، جرائم تقع فى سر، ولا تقع فى علن، فالسرقة لا تقع إلا فى الخفاء، والزنى لا يكون إلا فى كن من الظلام، وإن ضبط المرتكبين لهذه الأنواع من الجرائم ليس أمرا هينا لينا، بل إنها ليس من السهل كشفها ومعرفتها، وإن جرائم السرقات التى تكشف لاتعد شيئا مذكورا بجوار الجرائم التى تقع، ومثل ذلك الزنى، فإن ما يعرف منه بالإقرار أو البينة لا يعد إلا قليلا ضئيلا جدا بالنسبة لما يرتكب منه، وراء الأستار وفى الظلمات.

ومن المقرر نفسيا واجتماعيا بالاستقراء والتتبع أن الجرائم التى تخفى إذا ظهرت وجب تشديد العقاب لها، لأن الذى يضبط فيها يكون قد ارتكب الكثير منها، فيكون العقاب كفاء لما ارتكب فى الظلام، وليس كفاء لما ضبط به، لأن ما ضبط به قليل بالنسبة لما ارتكب، وتصوروا أن زانيا يزنى، فيراه أربعة عيانا، أليس هذا دليلا على أنه أكثر من الارتكاب، حتى وصل إلى التبجح به، والانتقال من طبيعته السرية إلى حيث الكشف والإعلان.

وبذلك يكون العقاب على الاستمرار على غيه، وعيثة فسادا، وإنه للذى ارتكبه كثير بالنسبة لما ينزل به من عقاب.

ولقد قرر العلماء أن الجرائم الخفية لتشديد العقاب فيها فائدة نفسية، فإنه كلما كان العقاب شديدا كان الاضطراب النفسى عند الارتكاب أشد، إذ يستحضر المرتكب أو الذى بصدد الارتكاب فى نفسه صورة العقاب، فيتردد فى الارتكاب، وقد يمتنع فينجو، وتنجو فريسته، وقد يرتكب مع هذا الاضطراب، فيسهل ضبطه.

وقد تكون صورة العقاب دافعة له لأن يحاول النجاة فيرتكب جريمة أخرى فيضبط بالجريمتين، وكمن جرائم تقع فى سبيل تلك الجرائم الخفية، فالزانى يقتل زوج المزنى بها، أو يقتل أخاها، أو جيرانها فى سبيل بقاء جريمته فى طى الكتمان، أو فى سبيل تحقيقها، فإذا شدد العقاب خاف من ويلاته، واضطرب عند ارتكابه، أو ارتكب جرائم أخرى لتسهيل الارتكاب أو إزالة ما يكون فى سبيله من معوقات.

وقد ذكر النص الكريم فى آية حد السرقة سببين للتشديد فى عقوبة السرقة. أولهما أن العقوبة جزاء، وثانيهما أنها نكال، وقد فصلنا القول نسييا فى معنى أنها نكال، وبقي أن

نشير إشارة موجزة موضحة لمعنى الجزاء، وإن كنا قد تعرضنا له من قبل فى بيان الغايات من الحدود، والثمرات التى تترتب عليها.

إن الجزاء معناه أن العقوبة مكافئة للجريمة، وإنها مساوية لها، وأنها متلاقية مع آثارها، وإن لم تكن متلاقية مع ذاتها ومساوية فى الكم، ومع كل سبب من أسباب العقوبة فالعقوبة ليست متساوية فى ذات الشيء المسروق، ولا متساوية فى كل الأحوال مع الأضرار التى تنزل بالمسروق منه، ولكنها مساوية للآثار المترتبة على الجريمة، وقد أشرنا إلى آثار السرقة من دهر عام يجعل الناس يكثر من الحراس والمغالق، ومع ذلك ينامون غير مطمئنين فى سربهم وبورهم، بل هم فى فزع دائم ويلبال مستمر، وإن ظهور لص قوى جرىء فى منطقة ما، يجعل أهلها غير مطمئنين على مزارعهم ومواشيهم، وأولادهم، فهم يتوقعون كل شيء، يتوقعون ضياع الأموال، وخطف الأولاد، فإذا قطعت يد ذلك المفزع، فهم أقل جزاء لما ارتكب.

وكذلك الأمر فى الزنى إذا تفشى فى جماعة انهار فيها كل قائم، وأندك كل مقوم من مقومات الأخلاق، وما فشت هذه الجريمة فى أمة إلا كتب الله عليها الفناء فى كيانها، والضياح فى أسرها، والانحلال فى أخلاقها، وصارت قوما بورا؛ ولذلك ورد فى بعض الآثار أنه ما فشى الزنى فى قوم إلا كتب الله تعالى عليهم الذل، وأى ذل أقوى من هذا الانحلال القومى، وأن يصير كل امرئ عبدا لأهوائه وشهواته، ولقد رأينا دولا تدكدك صرح قوميتها لشيوخ تلك الجريمة فيها؛ إذ جعلتهم كالقردة والخنازير.

ويتبع الزنى القذف والشرب؛ فالأول يسهل الفاحشة، والثانى مع أنه يذهب بالقوة يسهل كل جريمة.

وأما جريمة الحرابة. فكل عقوبة لها نونها، والذين يذهب بهم فرط شفتهم على الأثمين إلى استكثار الصليب، عليهم أن يفكروا فى الذين ذهبوا فرائس لهذه الجريمة من الأبرياء، وعليهم أن يعطفوا على البراء بدل أن يشفقوا على الأثمين، وليعلموا أن حماية الأثمين تشجع على الإثم، والعطف على الأبرياء فيه قطع لدابر الأثام، والإسلام عمل على حماية البراء، ولم يلتفت إلى ما ينزل بالمجرمين لقطع دابر الجريمة.

» وهناك مقصد أسمى من كل ما سبق، هو حماية الفضيلة الإنسانية والأخلاق، إن الإسلام ككل الأديان جاء لإيجاد مجتمع فاضل تختفى فيه الرذائل، وتظهر فيه الفضائل، ولا يمكن أن تختفى الرذائل إلا إذا كان ثمة زواجر اجتماعية تحمي المجتمع وتنقى جوهره الظاهر من المآثم، إن الإسلام لم يكن ديناً نظرياً يتجه إلى الناحية السلبية، بل هو دين وعمل وتنظيم يتجه إلى الناحية الإيجابية في كل شيء، فلا يكتفى المؤمن في الإسلام بأن يقول إني لا أفعل الشر، وأسعى إلى الخير، وحسبى ذلك وكفى، بل أن تقول للمؤمن: تجنب الشر وافعل الخير، وامنع الشرور من أن تعم المجتمع، وتطفو على سطحه، وإلا كنت مسئولاً عن غيرك إن لم تمنعه من الوقوع في الآثام، وحث الأحاد على التواصل بالحق والصبر، وأقام الدولة لتردع العاصي بقوة السلطان، وقد ورد في بعض الآثار: (إن الله يزج بالسلطان أكثر مما يزج بالقرآن) فليس القرآن هو الذي يمنع نفوس الأشرار من غوايتهم، ولكنه يهدي الضال، ويرشد السائر قال تعالى (من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه، ومن ضل فإنما يضل عليها)^(١).

ولهذا المعنى العلمي في فضائل الإسلام كانت لها في أحكامه حايثان:

إحدهما: دنيوية بإقامة الحدود، وسن العقوبات التعزيرية لمن ينحرف عن الجادة والسبيل المستقيم، وتلك هي حدود الله، وكانت شدتها على مقدار شدة المنتهك لحمى الفضائل، فمن هتك الأعراض، وكشف ستره، وظهر أمره، كان عقابه بمقدار ذلك الظهور، وبمقدار قوة الرذيلة في نفسه، وإحاطتها بقلبه، ومن استتر فهو في ستر الله في الدنيا.

والحماية الثانية: هي العقوبة الأخروية، وكل امرئ بما كسب رهين، والله بكل شيء عليم، فإن نجا من العقاب في الدنيا لاستطاعته الفرار منه ناله عقاب الآخرة.

وإن الذين يهولون من شأن عقوبات الحدود هم الذين يسهلون هذه الجرائم، لأنهم يعتبرون ذلك من الحرية الشخصية، وإذا سهل الزنى سهل القذف به، وإذا كانت الجريمة تسير مرفوعة الرأس، فإن القذف يكون أمراً هيناً سائفاً مقبولاً، ألم تر الصحف الماجنة تذكر العلاقات غير المشروعة بين الرجل والمرأة على أنها أمر ليس فيه نكر، بل أحياناً على أنه أمر مستحسن، وألم تر إلى الصحف تذكر شرب الخمر على أنه لا جريمة فيه. وهي أم الخبائث، وما من شر إلا سهلت ارتكابه، وهكذا صار الناس وراء شهواتهم، فاستصعبوا

(١) الإسراء: ١٥

العقاب الزاجر، واستباحوا في مجالسهم وأنديتهم تذاكر الفجور، حتى لقد وجدنا تلك الصحف تستكثر على الدولة أن تحمي العذارى والأزواج من سماع كلمات الفجور، وطلبوا إلغاء شرطة الآداب لأنها ترتكب أمرا إذا بتضييقها على العشاق، والذين يرتكبون المعصية جهارا نهارا، بل إن الاستهانة بالفضيلة وصلت إلى دور القضاء، فوجدنا بعض الشبان من رجال النيابة لا يجدون أمرا مستكرا في العرف والقانون تبادل القبلات الآثمة بين العاشقين في الطرقات، ومن رحمة من ربك أن وقف في طريق ذلك التيار المنحرف رئيس النيابة التي يتبعها أولئك الشبان، وأخذهم من نواصيهم، وحملهم على نصرة الحق والخلق، بل القانون. إذ يعتبر ذلك أمرا فاضحا.

فإذا كان الذين يهولون في عقاب الحدود هم الذين يستبيحون إعلان المنكر من الأفعال، فإن هذا يكون دليلا على أنه وإن كان شديدا حق لاريب فيه، وفيه صلاح وعلاج للفساد، والله تعالى يتولى خلقه بحكمه العادل الذي: (لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد)^(١).

الشبهات المسقطة للحدود

١٣٩ - قال النبي ﷺ: (ادرموا الحدود بالشبهات فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة) وقال عليه الصلاة والسلام: (أيها الناس من ارتكب شيئا من هذه القاذورات، فاستتر فهو في ستر الله، ومن أبدى صفحته أقمنا عليه الحد).

وإن هذين الحديثين يدلان على أمرين:

أحدهما: أن يدفع الحد بكل شبهة تذهب باليقين في الأمر الموجب للحد.

وثانيهما: أن الجريمة إذا ارتكبت في غير إعلان يجب الاستمرار في سترها، ومنع كشفها، وفي فتح الباب لإقامة الحد فيما استتر من جرائم، وتحري طرق الإثبات، وإعلانها - من الأضرار أكثر مما في إقامة الحد في ذاته، إذ فيه تجسس منهى عنه بقوله تعالى (ولا تجسسوا) وقوله عليه الصلاة والسلام: (ولا تجسسوا، وكونوا عباد الله إخوانا).

(١) فصلت: ٤٢

وإن هذا بلاريب تضيق للعقاب، وجعله رمزا مانعا، بدل أن يكون عاما جامعا، وحسب المؤمنين أن تكون هناك يد مقطوعة كل عام، ليكون ذلك سائعا زاجرا، يجعل كل سارق يتربص مثل ما نزل بغيره، فيكون الامتناع عن السرقة.

وحسب أرباب الشهوات أن يكون بين أيديهم حد يقام للزنى، يشهده طائفة من المؤمنين، حتى يتجهوا إلى الزواج ويفروا من عار العقاب إلى أمن البراءة وطريق الاستقامة.

١٤٠ - والشبهة هي الحال التي يكون عليها المرتكب أو تكون موضوع الارتكاب، ويكون معها المرتكب معنورا في ارتكابها، أو يعد معنورا عذرا يسقط الحد، ويستبدل به عقاب بونه، على حسب ما يرى الحاكم، ويقول الفقهاء في تعريفها: إنها ما يشبهه الثابت وليس بثابت، أو هي وجود صورة الثابت.

وإن النبي ﷺ فيما روى عنه كان يلمس الستر على المجرم، لقد حرض بعض الناس ماعزا على الإقرار، فذهب وأقر أمام النبي ﷺ، وكان النبي ﷺ يحاول أن يحمله على الرجوع في إقراره، بالتعريض، فقال له: (لعلك قبلت، لعلك لامست، ولما علم بالذي حرضه على الإقرار قال له: لو سترته بثيابك لكان خيرا لك).

ويروي أن (ماعزا) مر على عمر قبل أن يقر، فقال له عمر: (أخبرت أحدا قبلى، قال لا، قال فاذهب فاستتر بستر الله تعالى، وتب إلى الله، فإن الناس يعيرون، ولا يغيرون، والله تعالى يغير، ولا يعير، فتب إلى الله، ولا تخبر به أحدا). فذهب إلى أبي بكر فقال مثل ما قال عمر، ثم ذهب إلى هذا الرجل الذي لامه النبي ﷺ، فأمره بما أقر به، وكان اللوم من النبي ﷺ.

وإن هذا الخبر مع ما سبقه يدل على أن التضيق في تطبيق الحدود أمر محبوب في الإسلام.

وإن الأخذ بمبدأ الشبهة الدارئة للحد القصد منه هو أن تكون شريعة الحد قائمة، والتنفيذ القليل منها صالح لإنزال النكال بالمذنبين، أو بعبارة أدق: من يكون يصدد الوقوع في الجريمة.

١٤١ - والشبهات التي تسقط الحدود أو تؤثر في لزوم العقوبات المقدرة قصاصا أو حدا يمكن ضبطها في أقسام أصلية أربعة:

أولها: ما يتعلق بركن الجريمة، والثاني - ما يتعلق بالجهل النافى للقصد الجنائي في الارتكاب، والثالث - ما يتعلق بالإثبات، والرابع - ما يتعلق بتطبيق النصوص على الجزئيات والخفاء في التطبيق في بعضها.

الشبهة في تحقق الركن

١٤٢ - إن ركن الجريمة هو تحريم الشارع فعلا معيناً قد رتب عليه عقاباً هو الحد أو القصاص، فإذا كان الشارع قد حرم الزنى، فإنه قد جعل له حدا قائماً بذاته، وإذا كان قد حرم السرقة فإنه قد رتب عقاباً، وهكذا، فإذا كان التحريم موضع شك أو فيه شبهة، أو تحققت فيه الإباحة بصورة، ولم تتحقق معنى فإنه في هذه الحال تكون الشبهة في الإباحة، وهي أساس التحريم. ولنضرب لذلك مثلاً بالنكاح من غير شهود، فإنه لا يثبت معه الحل، لما ورد من أن النبي ﷺ قال (لا نكاح بغير شهود)، ولكن رأى الإمام مالك أن الشهود ليسوا بشرط لإنشاء العقد، ولكنهم مشروطون للسخول، وإن الإعلان وحده كاف لإنشاء الزواج، ويسوق على ذلك أدلة أنتجت عنده، وإن لم تنتج عند مخالفيه، وإن هذه الأدلة بلا ريب تنتهي إلى أن تكون شبهة في أن العمل حرام وهكذا.

وإن الشبهات التي تكون في ركن الجريمة ترجع إلى أربعة أقسام:

شبهة الدليل، وشبهة الملك، وشبهة الحق، وشبهة الصورة. ونشر إلى كل قسم من هذه الأقسام بكلمة موضحة مبينة.

وشبهة الدليل أن يكون في الموضوع دليلان متنازعان: أحدهما يحرم وهو الراجح، والآخر يبيح وهو المرجوح، فيتناول المكلف الأثر، ومن هذا القسم ما إذا دخل الرجل بالمرأة في عقد من غير شهود، فإنه في هذه الحال يتنازع الموضوع دليلان أحدهما يمنع الحل وهو الراجح، والثاني يوجد الحل وهو المرجوح، فهذه الشبهة، وهي بعض ما استدلل به مالك فيما أخذ من حكم بالنسبة للإعلان، وإن الحل بذلك مقيد بشروط، لا تتوافر في مجرد العقد بلا شهود.

ولقد قرر الفقهاء بالنسبة لشبهة الدليل قاعدة فقهية، فقالوا: إن كل فعل يختلف فيه الفقهاء حلاً وتحريماً، فإن الاختلاف يكون شبهة تمنع إقامة الحد، ويقول في ذلك ابن قدامة في المغنى:

(ولا يجب الحد بالوطء في نكاح مختلف فيه كنكاح المتعة والشغار، والتحليل - أى العقد على مطلقة ثلاثاً لتحل للمطلق - والنكاح بلاولى ولا شهود. ونكاح الأخت في عدة أختها من طلاق بائن، ونكاح الخامسة في عدة الرابعة البائن، ونكاح المجوسية، وهذا قول أكثر أهل العلم، لأن الاختلاف في إباحة الوطء فيه شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن الحدود تدرأ بالشبهات).

ويجب أن نقرر هنا أن الخلاف الذى يكون شبهة هو الخلاف في أصل الحل والتحريم، أما الخلاف في أن هذا شبهة أو ليس بشبهة، فإن هذا لا يمنع إقامة الحد عند من يقرر انتفاء الشبهة، ومن ذلك العقد على محرمة عليه، فإن أبا حنيفة يعتبر صورة العقد شبهة، وغيره لا يعتبر صورة العقد شبهة، فالذين نفوا الشبهة لا يلتزمون قول أبى حنيفة ويسقطون الحد، ويقول ابن قدامة في زواج المحرمة، وإن تزوج ذات محرم، فالنكاح باطل بالإجماع، فإن وطنها فعليه الحد في قول أكثر أهل العلم، منهم الحسن، وجابر بن زيد، ومالك، والشافعى، وأبو يوسف، ومحمد، وإسحاق وأبو أيوب، وابن أبى خيثمة، وقال أبو حنيفة والثوري: لأحد عليه، لأنه وطء تمكنت فيه الشبهة، كما لو اشترى أخته من الرضاع ثم وطنها، وبيان الشبهة أنه قد وجدت صورة المبيع، وهو عقد النكاح الذى هو سبب للإباحة، فإذا لم يثبت حكمه، وهو الإباحة، بقيت صورته دائرة للحد الذى يندرى بالشبهات).

ولاشك أن هذا منطقي، إذ أنه إذا اعتبر الاختلاف في الشبهة مسقطاً للحد عند من يقرر انتفاءها يكون ذلك إلزاماً للمخالف برأى مخالفه، ولأن الاختلاف في هذه الحال ليس اختلافًا في أصل الإباحة حتى تعتري الشبهة الركن، بل إن أصل التحريم مجمع عليه، حتى عند من يقرر أن في الموضوع شبهة دائرة، فأبو حنيفة -رضى الله عنه- يقرر أن وطء المحرمة حرام، ولكنه يمنع إقامة الحد، فهذه الشبهة عنده لا تسقط معنى الجريمة، ولكنها تسقط الحد فقط، وبذلك لم يوافق غيرهم، إذ أصل التحريم الذى هو ركن الجريمة قائم لامجال للريب فيه.

ومن شبهة الدليل في السرقة إذا سرق مال ابنه من حرز مثله وتوافرت كل أركان السرقة الظاهرة، فإنه لا تقطع يده، لأن هناك دليلاً مبيحاً، وإن لم يكن راجحاً في الأخذ بظاهره، فقد قال النبي ﷺ: (أنت ومالك لأبيك) ولأن كل ما يكسب الولد هو كسب لآبيه في

عرف بعض الناس، ولكن يعارض هذا الملكية الخاصة التي تثبت للولد بمقتضى القواعد العامة للملكية، وبمقتضى الشخصية المنفصلة، والذمة المنفصلة، حتى إن الولد الذي يكون فى ولاية أبيه تكون ذمته المالية منفصلة عن ذمة أبيه وهى قواعد مأخوذة من عدة مصادر من النصوص.

وبذلك يكون بين أيدينا دليلان، أحدهما مبيح والآخر مانع، وبذلك لا يتحقق الركن الأول للجريمة، وهو كون الفعل ممنوعاً، من غير شبهة، إذ أن الدليل المعارض، وإن كان غير منتج للتحليل قد أنتج الشبهة.

شبهة الملك

١٤٣ - وقد تدرج هذه المسألة الأخيرة فى شبهة الملك، إذ أن الدليل المبيح يوجد نوع ملكية فى مال الولد، فتكون من قبيل شبهة الملك، ولكن الحق أن هذه عدها فى شبهة الدليل الخاص بالركن أقوى من شبهة الدليل المتعلق بالملك.

ومن شبهة الملك ما إذا أخذ المحارب المستحق جزءاً من الغنيمة خفية بحيث تتحقق جريمة السرقة صورية، وذلك بأن يأخذ من المال الشائع الذى له ملك فيه قبل أن يقسم، ولكن كونه مالاً لجزء منه ملكية صحيحة قام سببها، ولكن لم تتأكد بالقسمة، بحيث لو مات قبل القسمة لا ينتقل إلى ورثته على خلاف فقهي فى ذلك وبحيث لو هلك الغنائم قبل القسمة أو استهلك لا يطالب بنصيبه فيها - اعتبرت الملكية غير مستقرة أو انتفت الملكية وبقيت شبهتها، وهى كافية لإسقاط الحد.

ومن هذا النوع من الشبهات ما إذا وطئ جارية يملك بعضها، فإن شبهة الملك فى هذه الحال تسقط الحد، وروى بعض الفقهاء أن وطئ المرأة المستأجرة لعمل يسقط معه الحد، وقد روى ذلك عن أبى حنيفة فى المغنى فقال: وإذا استأجر امرأة لعمل شئ فزنى بها، أو استأجرها ليزنى بها، وفعل ذلك، أو زنى بامرأة ثم تزوجها فعليهما الحد، وبهذا قال أكثر أهل العلم، وقال أبو حنيفة: لأحد عليهما فى هذه المواضع، لأن ملكه لمنفعتها شبهة دارنة للحد، ولا يحد بوطئ امرأة هو مالك لها.

وفى النقل عن أبى حنيفة فى مسألة المرأة المستأجرة أو المعارة خطأ، لأن هذا غير المنصوص عليه فى كتب الحنفية، فقد جاء فى البدائع مانصه: (ولو وطىء المستأجر جارية الإجارة والمستعير جارية الإعارة، والمستودع جارية الوديعة يحد، وإن قال: ظننت أنها تحل لى، لأن هذا ظن عرا عن دليل فكان فى غير موضعه، فلا يعتبر) ومثل ذلك إذا زنى بامرأة ثم تزوجها، أو جارية ثم اشتراها، إنما موضع الكلام إذا باع الجارية، وقبل التسليم ووطنها البائع فإنه لا يحد لأن ملك الرقبة لا يزال قائما باليد، وكذلك إذا زوج جاريته ثم ووطنها قبل أن تزف إلى الزوج فلا حد، لأن شبهة الملك قائمة ببقاء اليد التى هى دليل الملك ظاهرا، فاعتبر ذلك الظاهر شبهة فى الملك، فتكون منسقة للحد.

وإذا كانت الجارية مرهونة فوطنها المرتهن، أكون ذلك زنى، فى المذهب الحنفى روايتان:

رواية تسقط الحد، لأن العين المرهونة للمرتهن فيها شبه ملك، إذ أنها تباع فى سداد الدين إذا عجز المدين عن السداد، وهذه الشبهة تثبت إذا ادعى الاشتباه وقال ظننت أنها تحل لى، فإنه ظن يكون قائما على دليل للملكية، إن تقاعد عن إثبات الحل لا يتقاعد عن إثبات الشبهة، وهذه الرواية جاءت فى كتاب الرهن فى الأصل، والرواية الأخرى جاءت فى كتاب الحدود، ومؤداها أن الحد لا يسقط لأن الراهن للاستيثاق من وفاء الدين، ولا يثبت ملكية للمرتهن، فإن قال ظننت أنها تحل لى، فهو ظن لا يقوم على دليل، أو شبهة ملكية.

هذه جملة أمثلة بعضها مجمع عليه، وبعضها مختلف فيه، وكلها تدور حول شبهة أساسها ثبوت الملكية أو الاشتباه فى ثبوتها.

وهى جزء من أمثلة كثيرة، اكتفينا بهذا الجزء، وهو يدل على سائره، والباقى كله فى الإمام والعبيد، وذكره، وإن كان يوضح موضوع الشبهة هو غير ذى موضوع، لأن الرق قد ألغى بحكم الزمان، وبإقرار قواعد الإسلام، والقدر الذى نقلناه كاف كل الكفاية لتوضيح هذا النوع من الشبهات.

شبهة الحق

١٤٤ - ولنتنقل إلى القسم الثالث من الشبهات الركن، وهو شبهة الحق، بأن يكون للمرتكب شبهة حق، ولو بالاستصحاب.

وقد ضربوا لذلك مثلاً في المذهب الحنفي بالدخول بالمطلقة طلقة مكملة للثالث فإن هذا الدخول لا يثبت معه الحد في المذهب الحنفي. إذ أن المرأة في أصل خلقها أهل للزواج، ولم يوجد سبب من أسباب التحريم يقوم بذاتها، بل السبب أمر عارض ليس متصلاً بأصل المرأة، بقيت الإباحة الأصلية شبهة تمنع إقامة الحد، ومن ذلك أيضاً ما إذا عقد على أمة مع أن عنده حرة، فإن دخل بها يكون دخولا بشبهة مع أن العقد فاسد، وكذلك إذا عقد على المرتدة، ودخل بها، فإن العقد يكون فاسداً ولكن الشبهة ثابتة، وهي إن لم تثبت الحل، فقد أسقطت الحد.

وقالوا أن وطء البائنة بينونة صغرى أو كبرى في العدة لا يثبت الحد، لأن فيه شبهة، وقد جاء في البدائع ما نصه:

(إذا وطئ المطلقة ثلاثاً في العدة فإن النكاح قد زال في حق الحل أصلاً لوجود المبطل لحل المحلية، وهو الطلقات الثلاث، وإنما بقي في حق الفراش، والحرمة على الأزواج فقط، فتمحض الوطء حراماً فكان زنى فيوجب الحد، إلا إذا ادعى الاشتباه وظن الحل، لأنه بنى ظنه على نوع دليل، وهو بقاء النكاح في حق الفراش وحرمة الأزواج، فظن أنه بقي في حق الحل أيضاً، وهذا إن لم يصلح دليلاً على الحقيقة يصلح دليلاً اعتبارياً في حقه درماً لما يندرى بالشبهات، وإن كان طلاقها واحدة بائنة لم يجب الحد، وإن قال: علمت أنها على حرام، لأن زوال الملك بالإبانة مجتهد فيه، لاختلاف الصحابة واختلافهم شبهة، ولو خالها أو طلقها على مال فوطئها في العدة، ذكر الكرخي أنه ينبغي أن يكون الحكم فيه كالحكم في المطلقة ثلاثاً، وهو الصحيح، لأن زوال الملك بالخلع والطلاق على مال مجمع عليه فلم تتحقق الشبهة، فيجب الحد إلا إذا ادعى الاشتباه لما ذكرنا).

وهذا النقل يستفاد منه أن الدخول بالمطلقات عند الحنفية ينقسم إلى أربعة أقسام لكل منها إذا كان في العدة:

القسم الأول: إذا كان الطلاق رجعياً، فهذا دخول بحق شرعى لا شبهة فيه، لأن المطلقة طلاقاً رجعياً الدخول بها في أثناء العدة حلال، ويعد رجعة وتحسب الطلقة من

الثالث. القسم الثاني: إذا كان الطلاق بائناً، وكانت الأولى أو الثانية فإن الدخول يكون شبهة في المحل، ويسقط الحد، ولو كان يعلم التحريم، لأن الشبهة قائمة، وهى شبهة الحق باستصحاب حال الإباحة وبقاء فراش الزوجية ببقاء العدة، وهذه شبهة تسمى شبهة المحل، وذلك لأن إيقاع الطلاق بلفظ بائن، قال الشافعية والحنابلة وبعض المالكية أنه طلاق رجعى كالسابق، وقال الحنفية إنه بائن ولكن الوطء فيه بشبهة قوية.

والقسم الثالث: الدخول بالمطلقة ثلاثاً في العدة، فإن بقاء الحل غير ثابت، ولا شبهة في الحل، فلا تكون شبهة إلا باشتباهه، فإذا ادعاه فإن الحد يسقط، لما ساقه من دليل.

والقسم الرابع: الطلاق على مال، فإنه يشبه الطلاق المكمل للثلاث من حيث إنه مجمع على أنه بائن، ولم يختلف في ذلك فقهاء الأمصار، ولم يختلف في ذلك الصحابة، ويشبه الحكم فيه حكم البائن بينونة صغرى من حيث إنه من أقسامه، والكرخى شبهه بالبائن بينونة كبرى، واختار آخرون أن يكون من البائن بينونة صغرى، والصحيح في المذهب الحنفى هو الأول، وهو أولى بالاتباع.

١٤٥ - ومن الشبهة التى تعد شبهة حق من حيث إن له جانب حق فى الأمر، ما يكون فى السرقة من أموال ذى الرحم المحرم غير الآباء، فإن ما أوجبه الله تعالى من صلة الرحم، إيتاء ذى القربى، قد أوجد شبهة حق للأقارب بعضهم فى أموال بعض.

ومن ذلك السرقة من الأموال العامة كأموال بيت المال، فإن لكل مسلم فى بيت المال نوع حق إن كان لا يثبت الملكية فهو يثبت الشبهة المسقط للحد، وقد روى ذلك عن عمر وعلى، وبه قال الشعبي، وأبو حنيفة وأصحابه والشافعى، وقال مالك رضى الله عنه: إن هذا الحق لا ينهض شبهة، لأنها سرقة داخلية فى عموم النص القرأنى.

ومن ذلك أيضاً إذا سرق أحد الزوجين من الآخر إذا كان المال فى حوز مثله، وكذلك لا يقطع الولد إذا سرق من مال أبيه، لأن له نوع حق يسقط الحد، وإن كان لا يثبت الملك. وقد بينا ذلك فى موضعه من الكلام عن السرقة.

والقسم الرابع: من الشبهات التى تتعلق بالركن، وهى شبهة الصورة، وتحقيقها أن صورة العقد فى الزواج ولو كانت المرأة حراماً على الزوج حرمة ثابتة بالإجماع، تكون شبهة مسقط للحد، ولو كانت التحريم على وجه التأييد لأن صدور العقد من أهله إن لم يكن مثبتاً للحل هو مثبت للشبهة المسقط للحد، وذلك يتحقق بوجود صورة العقد، وقد حرر الكاسانى فى البدائع رأى أبى حنيفة فقال:

(والأصل عند أبي حنيفة عليه الرحمة أن النكاح إذا وجد من الأهل مضافا إلى محل قابل لمقاصد النكاح يمنع وجوب الحد، سواء أكان حلالا أم كان حراما، وسواء أكان التحريم مختلفا فيه أو مجمعا عليه، وسواء أظن الحل فادعى الاشتباه أو علم بالحرمة، والأصل عندهما - أن النكاح إذا كان محرما على التأييد، أو كان تحريمه مجمعا عليه يجب الحد، وإن لم يكن محرما على التأييد أو كان تحريمه مختلفا فيه لا يجب عليه الحد، وجه قولهم إن هذا نكاح في غير محله، فيلغو، ودليل عدم المحلية أن محل النكاح هو المرأة المحللة لقوله تعالى: (وأحل لكم ما وراء ذلكم) ^(١) الآية، والمحارم محرمات على التأييد لقوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم) ^(٢) الآية، إلا أنه إذا ادعى الاشتباه وقال ظننت أنها تحل لي سقط الحد، لأنه ظن أن صيغة النكاح من الأهل في المحل دليل الحل، فاعتبر هذا الظن في حقه (وإن لم يكن معتبرا حقيقة) إسقاطا لما يدرأ بالشبهات، وإن لم يدرأ - خلا الوطء عن الشبهة فيجب الحد، وجه قول أبي حنيفة أن لفظ النكاح صدر من أهله مضافا إلى محله، فيمنع وجوب الحد كالنكاح بغير شهود، ونكاح المتعة، ولا شك في وجوب لفظ النكاح والأهلية، والدليل على المحلية أن محل النكاح هو الأنثى من بنات آدم عليه الصلاة والسلام - النصوص والمعقول، أما النصوص فقوله تعالى: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) ^(٣) وقوله تعالى: (خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها) ^(٤) وقوله تعالى (وأنة خلق الزوجين الذكر والأنثى) ^(٥) جعل الله سبحانه وتعالى النساء على العموم والإطلاق محل النكاح والزوجية، وأما المعقول فلأن الأنثى من بنات آدم عليه الصلاة والسلام محل صالح لمقاصد النكاح من السكنى والولد والتحسين وغيرها، فكانت محلا لحكم النكاح، لأن حكم التصرف وسيلة إلى ما هو المقصود من التصرف، فلو لم يجعل محل المقصود محل الوسيلة لم يثبت معنى التوصل إلا أن الشرع أخرجها من أن تكون محلا للنكاح شرعا مع قيام المحلية حقيقة، فقيام صورة العقد والمحلية يورث شبهة إذ الشبهة اسم لما يشبه الثابت وليس بثابت، أو نقول وبجد، ركن للنكاح والمحلية على ما بينا فقات شرط الصحة فكان نكاحا فاسدا، والوطء في النكاح الفاسد لا يكون زنى بالإجماع، وعلى هذا ينبغي أن يعال فيقال هذا الوطء ليس بزنى فلا يوجب حد الزنى قياسا على النكاح بغير شهود، وسائر الأتكة الفاسدة).

وخلاصة هذا الكلام أن المذهب الحنفى فيه رأيان في كون صورة العقد شبهة.

(١) النساء : ٢٤ (٢) النساء : ٢٣ (٣) النساء : ٣

(٤) الروم : ٢١ (٥) النجم : ٤٥

أحدهما: رأى الصاحبين أن صورة العقد لا تكون شبهة إلا إذا كان في العقد عليها خلاف، وكان التحريم على التوقيت، أما إذا كان التحريم على التأبيد، أو كان العقد من حيث البطلان ومحل إجماع ككنكاح من هي في عصمة غيره، فإنه لا شبهة في صورة العقد إلا إذا ادعى الاشتباه وظن الحل، فإنه في هذه الحال تكون الشبهة، ولا تكون في المحل، ولكن تكون من قبيل الشبهات بسبب الجهل.

والرأى الثاني: وهو رأى أبى حنيفة أن صورة العقد بذاتها تكون شبهة، سواء أكان فساد العقد موضع اتفاق أم لم يكن، وسواء أكان التحريم محل إجماع أم جرى فيه الخلاف، وسواء كان على وجه التأبيد، أم كان على وجه التوقيت، بيد أنه إذا كان التحريم محل خلاف، ولم يكن على وجه التأبيد، كان مع شبهة الصورة شبهة المحل أو شبهة الدليل، فتكون شبهة أقوى من مجرد الصورة.

وفى الحق أن الخلاف بين الإمام والصاحبين ليس له كبير جدوى في الأثر والعمل، لأنه باستطاعة كل مرتكب أن يدعى الظن والاشتباه فينجو من الحد، وتكون الجدوى جوهرية والثمرة حقيقية إذا كان الحد ولو ادعى الاشتباه، وإن هذا النوع من الاشتباه لا يصح أن يقبل في دار الإسلام، لأنه أمر معلوم من الدين بالضرورة، فهل يقبل قول من يقول أن أمه كان لا يعلم أنها حرام عليه، أو من يقول أن أخته يشتبها في أنها حرام، وقد يقبل ذلك في الرضاع، والعلماء جميعا قالوا أن الشبهة فيه تقبل إذا كان الأمر محل خفاء.

ولذلك نرى قول الذين يقولون أن صورة العقد غير مقبولة بالنسبة للكنكاح المجمع على بطلانه، والمحرمات المجمع على تحريمهن، وذلك قول المالكية والشافعية والحنابلة، وقد ذكر صاحب المغنى الخلاف في القضية، وذكر أدلة أبى حنيفة بقرينة مما ساق الكاساني، وقرر مذهب الذين قرروا إقامة الحد مطلقا من غير أن يقبل قول من ادعى الاشتباه، فقال رضى الله عنه في حجته:

(ولنا أنه وطاء في فرج مجمع على تحريمه من غير ملك ولا شبهة ملك، والواطئ من أهل الحد عالم بالتحريم، فيلزمه الحد، كما لو لم يوجد العقد، وصورة المبيع إنما تكون شبهة إذا كانت صحيحة، والعقد هنا باطل محرم، وقوله جنائية تقتضى العقوبة انضمت إلى الزنى، فلم تكن شبهة كما لو أكرهها ثم زنى بها.

وهذا كلام يفيد أنه يعتبر ذات العقد جريمة تضاف إلى جريمة الزنى، ولا يعتبره مسوقا لإسقاط حد الجريمة. وكيف يقدم رجل يعرف أن ابنته محرمة عليه ويعقد عليها، ويعتبر هذا العقد الإجرامى مسقطا لعقوبة جريمة الزنى.

الشبهة بسبب الجهل

١٤٦ - الجهل بالأحكام الشرعية بشكل عام لا يكون مسوغاً للإفلات من أحكامها، وكذلك الشأن في القوانين الوضعية، بيد أنه يلاحظ أمران:

أولهما: أن العلم قد يكون طريقه صعباً، فيعد الجهل في هذه الحال عذراً مسوغاً لإسقاط العقوبات المغلظة وتحويلها إلى عقوبات مخففة نسبياً، كالجهل ببعض أحوال جرائم الحدود، فإن ذلك الجهل قد يسوغ الانتقال من عقوبة الحد إلى غيره، وهذا النوع من الجهل هو الذي يحدث الشبهة المسقط للحد في بعض الأحوال على ما ستبين.

ثانيهما: أن الجهل بالأحكام الشرعية في ذاته لا يجوز إلا فيما تصعب معرفته، فالجهل ببعض الأحكام لا يسوغ ذات الجهل به، وبالتالي لا يعد عذراً مسوغاً لإسقاط الأحكام، أو إسقاط عقوباتها، إذ الجهل ذاته ذنب لا يستساع، وذلك كالجهل بالصلوات الخمس، وكالجهل بالحرما - الشرعية الثابتة بدليل قطعي لاشبهة فيه، وقد قسم الشافعي العلم إلى قسمين:

أحدهما: علم بالأمور القطعية، ويسميه رضى الله عنه علم العامة، أى العلم الذى يجب أن يعلمه كافة المسلمين من غير استثناء، لا ينفرد به خاصتهم ولا يعذر فى الجهل به عامتهم، وذلك مثل الصوم والحج والزكاة، وتحريم القتل والزنى والسرقة والخمر، وما كان فى معنى ذلك مما كلف العباد أن يعلموه، ويعملوا به، ويعطوه من أنفسهم وأموالهم، وأن يكفوا عما حرم الله تعالى.

وهذا الصنف من العلم هو ما ثبت بالنص القرآنى أو الحديث النبوى، وأجمع عليه المسلمون وهو ما يسمى فى الاصطلاح بمأ علم من الدين بالضرورة، وهو إطار الإسلام الذى لا يعد المرء مسلماً إلا إذا علم به، وأذعن له.

والقسم الثانى قال فيه الشافعى (إنه ما ينوب العباد من فروع الفرائض، وما يخص به الأحكام مما ليس فيه نص من كتاب ولا فى أكثره نص سنة) ... وما كان منه يحتمل التأويل، أو يثبت بالقياس.

ويقول فى هذا القسم: (هذه درجة من العلم ليس تبلغها العامة، ولم يكلفها كل

الخاصة ومن احتمال بلوغها من الخاصة لايسعهم كلهم أن يعطوها، وإذا قام بها من خاصتهم من فيه الكفاية لم يجرع غيرهم ممن تركها إن شاء الله، والفضل فيها لمن قام بها على من عطلها).

١٤٧ - وإنه يلاحظ أن كل العقوبات المقدرة هي من القسم الأول من النوعين، لأن عقوبات الحدود والقصاص قد تثبت بالنص القرآني، أو بالحديث النبوي، وانعقد إجماع المسلمين عليها، فهي لم تثبت بالتأويل أو بالقياس، وبذلك لا يكون الجهل بها عذرا لمن يكون في إمكانه العلم بها، فلا يسوغ لمسلم أو لغير مسلم يقيم في الديار الإسلامية أن يجهل أن الزنى حرام، وأن القتل حرام، فلا عذر في الجهل بأصل التحريم، ولا يعد الجهل بأصل التحريم شبهة تسقط العقوبات المقدرة، فإذا ادعى مسلم أنه يجهل تحريم الزنى لا يعد ذلك شبهة بل يعد جريمة بجوار جريمة الارتكاب، وذلك إذا كان يقيم في عمران المسلمين، ولم يكن حديث عهد بالإسلام، أما إذا كان كذلك، فإن مظنة الجهل تجعل ادعاءه مصدقا.

ولذلك نقسم الجهل بالقسم الأول من الإسلام قسمين: جهل حيث لامظنة للجهل ودعواه على هذا لاتسمع، فلو ادعى مسلم مقيم في عمران المسلمين أنه يجهل تحريم الزنى وارتكبه لا يكون جهله عذرا، ولا يكون شبهة، وإن كانت مظنة الجهل ثابتة كأن يكون حديث الإسلام، أو انتقل من دار الحرب إلى دار الإسلام، فإنه يعذر بجهله، ويكون شبهة، وقد جاء في المغنى بما نصه:

(ولا حد على من لم يعلم تحريم الزنى، قال عمر وعثمان وعلى، لا حد إلا على من علمه، وبهذا قال عامة أهل العلم، فإن ادعى الزانى الجهل بالتحريم، وكان يحتمل أن يجهله كحديث العهد بالإسلام، والناشئ ببادية - قبل منه، لأنه يجوز أن يكون صادقا، وإن كان ممن لايجنى عليه ذلك، كالمسلم الناشئ بين المسلمين وأهل العلم لم يقبل منه، لأن تحريم الزنى لا يخفى على من هو كذلك، فقد كذبه، وإن ادعى الجهل بفساد نكاح باطل قبل قوله، لأن عمر قبل قول المدعى الجهل بحرمة النكاح في العدة، ولأن مثل هذا يجهل كثيرا، ويخفى على غير أهل العلم.

ونرى من هذا تفصيلا حسنا يقرره ابن قدامة، فهو يعتبر العذر بالجهل إذا كانت مظنة الجهل قائمة كالصور التي ذكرها. ولو كان ذلك العلم من القسم الأول في تقسيم

الشافعي كالعلم بالمحرمات الثابتة بدليل قطعي لاشبهة فيه، ولا يعتبر الجهل بالأحكام الثابتة بدليل قطعي عذرا حيث لا تكون مظنة للجهالة.

ويعد الجهل بالأحكام الفرعية عذرا يصدق صاحبه، وهذا الجهل من القسم الثاني في تقسيم الشافعي.

بيد أنه لكي تنسق الأحكام نقول أنه إذا ادعى الجهل ببطلان النكاح، وكان سبب البطلان أمرا ثابتا بالنص أو الإجماع، فإنه يجب أن يطبق الكلام في النوع الأول من العلم، فمثلا ليس لمن يعيش في الديار الإسلامية ونشأ وتربى بين المسلمين أن يدعى الجهل بأن العقد على أمه لا يعلم أهو حلال أم حرام، وقد يدعى الجهل ببعض أحكام العدة، كالمسألة التي أفتى فيها عمر، لأنها من التفريعات، ولكن ليس له أن يدعى الجهل بالنسبة لتحريم الأم، إذا كان مسلما يعيش بين المسلمين، ولم يكن حديث عهد بالإسلام، لأن هذا أمر منصوص عليه، ولأن الإجماع انعقد على تحريم النكاح من الأمهات؛ ولأن عقد النكاح مع كل هذا جريمة، والجريمة لا تكون عذرا للجريمة كما نوهنا من قبل، فلا يعذر المسلم بجهله بالأحكام الإسلامية التي تثبت بالنصوص والإجماع، ولا يعد الجهل شبهة.

وإنه يجب أن يعلم أن أهل الذمة الذين يقيمون مع المسلمين لا يعذرون بالجهل بالأمور التي تعد من الأحكام الإسلامية المقررة، فلا يصح أن يزني أحد من أهل الذمة، ويدعى الجهل بالتحريم، أو يسرق ويدعى الجهل بالتحريم، وذلك لأمرين:

أحدهما: إقامتهم في الديار الإسلامية، فيجب أن يعرفوا قوانين الدولة التي يقيمون فيها، والزواج الاجتماعية المطبقة على المسلمين وعليهم، فيعلموا أن السارق تقطع يده، وأن من قتل يقتل، وأن أكل أموال الناس بالباطل حرام.

والسبب الثاني: أن إقامتهم في الديار الإسلامية على أساس أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وما دأب الأمر كذلك فإنه يجب أن يعلموا الأحكام الإسلامية المطبقة عليهم، ولا يعذرون في الجهل بها، ولا يعد الجهل شبهة، وإلا تهدمت الأحكام في حقهم، وأصبحوا معفيين من الحدود والقصاص بدعوى الجهل الذي لا تشهد الحال لهم فيها.

١٤٨ - وننتهي من هذا إلى أن بعض الجهل قد يكون عذرا، وبالتالي يكون شبهة

مسقطه للعقوبة المقدرة، وينزل العقاب إلى ما دونها، وبعضه لا يكون عذرا مسوغا لإسقاط العقوبة المقدرة، واستبدال غيرها بها .

والذى يستنبط من أقوال الفقهاء، والمنصوص عليه فى الكتب الفقهية أن الجهل أربعة أقسام:

القسم الأول: جهل لا يعذر فيه صاحبه، ولا يعد شبهة وهو الجهل بأصل التحريم المجمع عليه، كالجهل بأن السرقة حرام، أو أن القذف حرام، وعليه حد وعقوبة تبعية، فإن الجهل بهذا إثم، وإلثم لا يبرر الإثم.

وهذا بالنسبة للمسلم وغير المسلم على سواء.

ولكن الجهل بالمحرمات إذا كان العقد على أساس هذا الجهل أو على أساس أن هذا غير محرم فى دينه بالنسبة لغير المسلم، فهل يكون العقد باطلا والدخول زنى كالأشأن فى المسلم على سواء؟ ونقول فى الجواب عن ذلك إن أباحيفه قال: إن لهم ذلك ما دام دينهم يبيحه، لأننا أمرنا فى أحوالهم الشخصية بتركهم وما يدينون، وقال الصاحبان وجمهور الفقهاء - إن ذلك لا يباح لهم، ولكن هل يعد جهلهم عذرا مسقطا للحد، وأنه بالتطبيق للقواعد السابقة نقرر أن جهلهم عذر يسقط الحد، بل لا يعتبر الدخول زنى فى نظرهم لقوة الشبهة.

١٤٨ - القسم الثانى: الجهل فى موضع يحتاج إلى نظر واستدلال ولم يثبت الأمر فيه بالكتاب والسنة ولم ينعقد عليه إجماع كالجهل ببعض الأحكام التعزيرية، فإن الجهل فى هذه الحال عذر يخفف العقاب، وقلنا أن هذا النوع من الجهل لا يجيء فى الحدود، لأن الحدود، ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، وما يكون فيه تفصيل، فإن الجهل ببعض التفاصيل قد يكون عذرا.

وقد ذكرنا من هذا النوع من الجهل البغى، وهو أن يخرج شخص على الحاكم العادل بتأويل فى الخروج عليه، لأنه يرى أنه لم يقم الحق، أو سن من النظم ما يظنه غير شرعى، فهل يعد جهل الذى يخرج على الحاكم بقوة ومنعة مع تأويل فى الخروج - عذرا يسقط عنه العقاب فى بعض ما يرتكب، فإذا تكونت له حوزة، وقتل بعض الجند، ثم قدر عليه الحاكم العادل أياحاسبه على ما ارتكب فى الحرب، ولو كان بجهالة فى التأويل، فإذا قتل يقتل، وإذا

جرح يقتصر منه؟ قال أبو حنيفة وأصحابه: لا يحاسبون على ما ارتكبوا مادام بتأويل، لأنه بخروجه بهذا التأويل أصبح غير داخل في ولاية الإمام، ولا قصاص، ولا عقاب إلا بوجود الولاية.

وقال جمهور الفقهاء: الجهل في هذه الحال لا يسقط العقاب، لأن الباغي مسلم يلتزم بأحكام الإسلام، وهو بهذا الاعتبار في ولاية الإمام العادل وتحت سلطانه، فلم تسقط الولاية عنه بخروجه، ولا شك أن إتلاف الأموال والأنفس لا يجوز بحال من الأحوال؛ لأنها محرمات ثابتة بالقرآن والسنة وإجماع المجتهدين، فالانتقاض على النظام الثابت بالبغي لا يسقط الأحكام المقررة الثابتة، ثم إن البغي في ذاته إثم كبير، والإثم لا يبرر إسقاط الجرائم، بل المعقول أنه يضاعفها.

١٥٠ - القسم الثالث: جهل يكون عذرا، وهو جهل يكون فيه تعارض الأدلة المبيحة والأدلة المحرمة، وإن كانت مرجوحة، أو تكون أسباب العلم غير متوافرة، وهذا النوع من الجهل يشمل ثلاث شعب:

أولها: أن يكون موضع اجتهاد وتنازع دليلان، وهو غير القسم الثاني السابق، لأن الأول له دليل قرآني واحد أو حديث واحد، وطبق النصوص في غير موضع التطبيق، فهو سوء تأويل للنص، وسوء تطبيق له، أما هذه الشعبة فإنه يتنازع دليلان: دليل مانع ودليل مبيح. وأحدهما أرجح وأقوى فيتبع، والثاني دونه فلا يتبع، ولكن يعمل الثاني، وقد تكلمنا عن هذا النوع من الجهل، وقلنا أنه شبهة، وهو داخل في الشبهة التي تعتري الركن كما بينا من قبل، وقد ضربنا الأمثال على ذلك، فلا نعيد ما قلنا.

الشعبة الثانية: ألا تتوافر أسباب العلم، وذلك كالجهل بالعلاقة المحرمة بينه وبين من عقد عليها، كمن يعقد على امرأة، ثم يتبين بعد الدخول أنها أخته رضاعا أو أخته نسبا، فإن هذا النوع من الجهل يوجد شبهة قوية تسقط الحد وتمحو وصف الجريمة، لأنه لا سبيل له لأن يعلم واقعة الرضاعة، إذ كانت هي وهو غير أهل للعلم، ولا سبيل له لأن يعرف من أقوال نوبيهما، وقد ضنوا بالعلم فكان معذورا، ومن ذلك ما إذا شهد اثنان لامرأة، بأن زوجها قد مات، فعقد عليها وهو يعتقد صدقهما، وتعتقد هي الأخرى صدقهما، فإنه في هذه الحال إذا حصل دخول معه شبهة قوية، تسقط الحد، وتزيل وصف الجريمة، إذ هو جهل بسبب

التحريم، وهو معذور بسبب شهادة الشهود، ومن ذلك امرأة المفقود إذا حكم بموته فتزوجت بعد انتهاء عدتها، وكان الدخول بها ثم تبين أنه حي، فإن الدخول لا يكون زنى، لعذرهما بعدم توافر أسباب العلم، وقرر الحنفية أنها تكون لزوجها الأول، وقرر المالكية أنها تكون للثاني إن دخل بها.

ويترتب على محو وصف الجريمة أنه يسقط الحد، ويثبت المهر، وتجب العدة ويثبت النسب.

والشعبة الثالثة: أن تقوم أسباب العلم، ولكن مع هذا يكون الجهل أو يدعى الجهل، وهذه الحال تكون حيث لا تتعارض الأدلة مع توافر أسباب العلم.

وهذه الشعبة يتفرع عنها أمران:

أحدهما: أن يكون ادعاء الجهل مع مظنته، وقلنا أن هذا الجهل شبيهة، ومن يدعمه لا يكذب في ادعائه، فتكون الشبهة، وقد أشرت إلى ذلك من قبل.

والثاني: ألا تكون مظنة للجهل كالمسلم في الديار الإسلامية إذا ادعى الجهل في المحرمات على وجه التأييد أو زواج المسلمة بغير المسلم، فإن ذلك يتناول أمرين:

أولهما: أن يكون التحريم ثابتاً بنصوص من القرآن والسنة، وانعقد الإجماع على التحريم، فإنه لا شبهة في هذه الحال لأنه لا تثبت شبهة مع وجود الإجماع على التحريم، ومع مظنة الجهل.

الأمر الثاني: أن يكون التحريم ليس محل إجماع كالزواج من الأخت في عدة أختها، فإن بعض الصحابة وعلى رأسهم عمر -رضي الله عنه- لم يعتبر ذلك محرماً، وصحح العقد، وكزواج خامسة في عدة المطلقة طلاقاً بائناً، فإن حل ذلك موضع خلاف، ومثل ذلك الشبهات التي تثبت بالاستصحاب، كالعقد على المطلقة طليقة مكمل للثالث، فإن ادعاء الجهل في كل هذا تكون شبهة، بل إنه في الحقيقة توجد في هذه الحال شبهة في الركن.

١٥١ - والقسم الرابع: هو الجهل بالأحكام الإسلامية في غير الديار الإسلامية، وهو يتميز عن الأقسام الثلاثة بأنها جهل في الديار الإسلامية حيث تكون المعرفة أمراً ممكنًا، أما هذا القسم فالعلم فيه غير متيسر، ومظنة الجهل ثابتة دائماً، ويفترق عن القسم الثالث

بأن الثالث مبنى على الجهل بالدليل، بأن تتعارض الأدلة فينبههم على الشخص معرفة الدليل السليم المنيع. أما الرابع فالجهل يمس أصل الخطاب حتى أنه لو مكث مدة لا يصوم ولا يصلى بسبب جهل حكمهما، فإنه لاتعاد هذه الفرائض، فالخطاب يكون ساقطاً بسبب الجهل المطلق، فلا حد ولا عقاب، بخلاف الجهل فى دار الإسلام، فإنه لا يسقط الخطاب، ولا ينفى العقاب، لكن الشبهة التى يحدثها الجهل تنزل المؤاخذه من مرتبة العقوبة المقررة إلى مرتبة التعزير، والمؤاخذه قائمة وثابتة، وقد جاء فى كتاب كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام مانصه:

(الفرق بين هذا القسم (أى الرابع) والقسم الثالث أن هذا القسم مبنى على عدم الدليل، والقسم الثالث مبنى على اشتباه ما ليس دليلاً، لذا فصل، فالجهل فى دار الحرب من مسلم لم يهاجر يكون عذراً فى الشرائع، حتى لو مكث مدة لم يصل فيها أو لم يصم، ولم يعلم أن عليه الصلاة والصوم لا يكون عليه قضائهما، وقال زفر رحمه الله تعالى: يجب عليه قضائهما، لأنه بقبول الإسلام صار ملتزماً بأحكامه، ولكن قصر عنه خطاب الأداء لجهله به، وبذلك لا يسقط الأداء بعد تقرر السبب الموجب كالتأنيب إذا استيقظ بعد مضي وقت الصلاة، ونحن نقول أن أمر الخطاب النازل فى حقه لعدم بلوغه إليه بالسماح حقيقة ولا تقديراً باستفاضة شهرته، لأن دار الحرب ليست بمحل استفاضة أحكام الإسلام فيصير الجهل بالخطاب عذراً، لأنه غير مقصر فى طلب الدليل، وإنما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل فى نفسه، حيث لم يشتهر فى دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم).

١٥٢ - ونرى من ذلك التحليل الذى حققه الشيخ البخارى صاحب كشف الأسرار أن الجهل فى هذا القسم الأخير ليس جهلاً سببه الاشتباه فى فهم الدليل، بل سببه الجهل بأصل الحكم فى موضع خفاء الحكم وعدم اشتهاؤه، وفى حال تنازع الأدلة والاشتباه فى كون الدليل قائماً مع أنه ليس بقائم، فالخفاء هنا شخصى والخفاء ليس فى القسم الأخير شخصياً، بل له صفة العموم، وإن شئت فقل إن الخفاء فى عدم العلم بالدليل أو الأصل المحرم بإطلاق، وليس الخفاء فى طريق الاستدلال.

ولذلك اختلف الفقهاء فى كون الخطاب موجهاً فى هذه الحال، ومع هذا الجهل، فقال بعضهم إن الخطاب يسقط، ولا عقاب ولو بطريق التعزير لأن العلم لم يكن بطريق الاستفاضة والاشتهاؤ، إذ كيف يستفيض ويشتهر حكم إسلامى فى غير دار الإسلام، وقال

آخرون إن الخطاب قائم، ولكن السقوط فى عقوبة الحدود، ليس لسقوط الخطاب، بل لقيام العذر، ولا أثر لهذا الخلاف بالنسبة لثبوت الشبهة، وإنما الأثر بالنسبة للواجبات القابلة للقضاء أو لاستئناف أدائها، كالصوم إذا لم يؤده وكان فى غير الإسلام، والصلاة والزكاة، فيجب عليه قضاء ما فاتته من صيام أو زكاة، وأداؤه مالم يؤده من زكوات وكفارات، فالذين قالوا إن الخطاب غير ثابت وهو فى دار العلم لم يوجبوا شيئاً من ذلك، والذين قالوا إن الخطاب ثابت ولو كان فى دار غير دار الإسلام أوجبوا القيام بهذه الواجبات إذا جاء إلى دار الإسلام، أو علم وهو لا يزال بعيداً عنها، وعلى أى حال لا يجب عقاب بالنسبة للجهل فى الحدود، أما حقوق العباد فلا عذر فيها.

١٥٣ - هذا وشبهات الحل ليست فى درجة واحدة، بل إنها مراتب كما أشرنا من قبل فى مطوى الكلام:

(أ) ذلك أن من الشبهات ما يكون عذر الجهل قويا ثابتاً، إذ لاسبيل إلى العلم، ولا إلى مظنة العلم. وهذا مثل الذى يكون بينه وبين من عقد عليها سبب من أسباب التحريم، وهو لا يعلمه، وما كان يمكنه أن يعلمه، ثم بعد الدخول بها يعلم ذلك السبب، فإن هذا يحدث شبهة قوية، ولذلك لا يوصف الفعل بأنه زنى، ولا يجب الحد ولا يعزى، فلا عقاب لأن الجهل جهل بأمر لم يشتهر، ويعرف بين الناس، فهو كالجهل فى غير دار الإسلام بالنسبة لأصل التحريم وإذا كان الفعل لا يوصف بأنه زنى، فإن النسب يثبت.

وقريب من هذا من تزف إليه غير زوجته، فيدخل بها، ثم تتبين له الحقيقة، فإن أسباب العلم عنده غير متوافرة، ويروى فى ذلك أن أبا حنيفة -رضى الله عنه- جاء إليه أخوان زفت إلى كل واحد منهما زوجة أخيه، فحكم بأنه لازنى من أحدهما، وحل الإشكال بأن جعل كل واحد يطلق من عقد عليها، ويعقد من جديد على التى دخل بها.

وهذا هو أيضاً حكم الجهل بالدليل الصحيح حيث تتنازع الأدلة بين راجح ومرجح.

(ب) هذا نوع من الجهل قوى، وهناك جهل ضعيف، وهو الجهل فى مظنة العلم، كمن يدعى فى دار الإسلام أنه يجهل المحرمات عليه، فإن الشبهة هنا تكون شبهة ضعيفة، مثل من يدعى أنه يجهل التحريم بالرضاعة، ويعقد على امرأة بينه وبينها علاقة رضاعية محرمة، فإن هذا جهل فى مظنة المعرفة، إذ هو يقيم بين المسلمين، ويسمع القرآن، ويعرف الأحكام، أو يطلب معرفتها، فكان الجهل محدثاً لشبهة ليست فى قوة الشبهة الأولى.

ولذلك قرر الفقهاء أن هذه شبهة اشتباه، وقالوا أن العذر فيها ليس بقائم إلا أنها تدرأ الحد.

والفرق بين هذا النوع من الجهل وسابقه أن الشبهة التي تحدث من النوع الأول تزيل وصف الزنى، ولذلك لا يكون عقاب، ولو كان عقاباً تعزيراً، إذ أن العذر قائم بالجهل، والعذر في الجهل ثابت، أما النوع الثاني فإنه يسقط الحد، ولا يمحو وصف الزنى، ويجب أن تكون له عقوبة، وهى التعزير، لأنه إذا كان الجهل عذراً فكفاه أنه سقط الحد، ولكن لا عذر في هذا الجهل إذا كان العلم ثابتاً قائماً، فيعذر لتقصيره في طلب العلم، وهو على مقربة منه، كمن يتيمم والماء منه قريب.

على أن من الفقهاء كثيرين لم يصدقوه في ادعاء الجهل، وبالتالي لا يكون عذراً ولا شبهة.

الشبهة في الإثبات

١٥٤ - الشبهتان السابقتان كانتا تتعلقان بالجريمة وصاحبها من حيث إنه ركن من أركانها أو كان المرتكب معذوراً للجهل بالدليل أو الجهل بالحكم في موضع يظن فيه الجهل أو في حال يكون الجاهل فيها غير مؤاخذ لجهله، إذ لم تستفص أحكام الإسلام في موضع إقامته.

أما الشبهة التي نتكلم فيها، فهي لا تتعلق بركن الجريمة، ولا بعذر في المرتكب، ولكن في طرق إثباتها بين يدي القضاء، فكما أنه لا بد أن يتحقق كل معاني الجريمة وإجرائها والقصد الجنائي عند ارتكابها لا بد أيضاً أن يثبت ذلك بين يدي القضاء بأدلة قاطعة لدى القاضى بقدر ما يتحقق به القطع الممكن عند إنسان من الناس يقضى بينهم.

وإن هذا يقتضى أن تكون الأدلة القاطعة في الإثبات الممكن قائمة مستمرة على معنى القطع من وقت التقدم بها إلى وقت الحكم، بل إن الأكثرين من الفقهاء على أنه من الضروري أن يستمر معنى القطعية لم يخالطه شبهة إلى وقت التنفيذ، فلا بد في الإثبات من بقاء القطعية فيه مستمرة في أمور ثلاثة في أدائه، فتكون ألفاظه قاطعة في الدلالة على المعنى، وأن تكون فور ارتكاب الجريمة، أو لم يتراخ بين التحمل والأداء زمن طويل، وأن يستمر الذين أدوا الشهادة أو أقروا على أقوالهم إلى أن يكون التنفيذ.

١٥٥ - ولنبدأ بالجزء الأول وهو القطع فى الدليل المقدم للإثبات:

لقد قرر فقهاء الأمصار والأئمة الأربعة وغيرهم أنه يجب أن تكون عبارات الشاهد الذى يتقدم لإثبات جريمة من جرائم الحدود صريحة فى الدلالة على الجريمة، حتى أن بعضهم قال أنهم لو قالوا فى الشهادة فى الزنى أنهم رأوه يوطأها، ولم يقولوا يزنى بها اعتبروا ذلك شبهة فى دلالة هذه الشهادة على ارتكاب جريمة الزنى، إذ أن الوطء وحده لا يثبت به الزنى، فلا بد أن يكون الوطء أو الجماع حراما، وكذلك الأمر فى السرقة، وفى الشرب، وفى القذف.

بل لقد قرروا أنه لا بد أن يصف الفعل، فيقول فى الزنى فعلا، أنه رآه يضع عضو تناسله فى عضوها، ولنترك الكلمة لصاحب المغنى فهو يقول فى الشرط السادس من شروط الشهادة:

(أن يصفوا الزنى، فيقولوا رأينا ذكره فى فرجها كالمروء فى المكحلة والرشا فى البئر، وهذا قول معاوية بن أبى سفيان والزهرى، والشافعى وأبى ثور، وابن منذر، وأصحاب الرأى، لما روى فى قصة ماعز أنه لما أقر عند النبى ﷺ بالزنى قال له: أنكحتها؟ فقال: نعم، فقال عليه الصلاة والسلام (حتى غاب ذلك منك فى ذلك منها كما يغيب المروء فى المكحلة، والرشا فى البئر).

ولذلك حد عمر بن الخطاب الشهود الثلاثة الذين شهدوا بالزنى على المغيرة بن شعبة، لما شهد زياد بن أبيه، وقد كان الرابع، ولم يصرح بما يجب التصريح به.

وإذا حصل خلل فى العبارة، فإن هذا يكون شبهة لا يثبت معها الحد، ومثل الشهادة الإقرار فى هذا كما أشار النقل الذى نقلناه عن المغنى.

ولقد قرر الفقهاء أنه لى تكون الأدلة قاطعة فى الإثبات لا بد أن يذكر الشهود مكان الجريمة ووقتها، فإن اختلفوا فى ذلك سقطت الشهادة، وسقط الحد معهم، وإذا كانت الشهادة على الزنى، فإنه يقام عليهم حد القذف لاختلاف شهادتهم، وبهذا قال مالك والشافعى، وقال غيرهم لاحد عليهم.

ونحن نرى ذلك الرأى، لأنه إذا كان قد سقط الحد عن الذين اتهموه بالزنى بسبب الشبهة فى الإثبات، فإنه يجب أن يسقط الحد الأول فى الذين قذفوه. لأنه لم يثبت القطع فى

كذبهم، إذ أنه ربما تكون الوقائع تعددت، وشهادات هؤلاء الرجال قد جاءت على وقائع متفرقة متعددة، ولكن يظهر أن أصحاب الرأي الأول أراؤا أن يكون الشهود نزهاء نزاهة كاملة، فلا ينطقوا بهذه الشهادة إلا إذا كانوا يقطعون، ويؤيدهم من يقطعون مثلهم، كما فعل الإمام عمر مع الثلاثة الذين صرحوا مع أن زيادا لم يكذبهم، بل أيدهم، ولكنه عرض ولم يبين، وإن كان تعريضه يشبه التصريح، بل لعله تصريح، وإن لم يعتبره الإمام العبقري.

وقد أوجبوا في السرقة أن يسأل الشاهد عن الواقعة، ويبين بيانا كاملا الطريقة التي أخذ بها الشيء المسروق، لاحتمال ألا يكون الأخذ خفية، ولاحتمال ألا يكون المسروق محرزا، ولاحتمال ألا يكون قد انتقل به من الحرز إلى الخارج، ويسأل أيضا عن المكان، لاحتمال أن يكون المكان مما لا يعد حرزا، وعن الزمان لاحتمال السقوط بالتقادم، وعن مقدار المال المسروق لكي يعرف أهو نصاب أم لم يبلغ النصاب، ويسأل عن المسروق منه، فعسى أن يكون بينه وبين السارق ارتباط يسقط الحد، ولا بد أن تثبت ملكية المسروق منه للشيء المسروق.

وهكذا لابد من الإثبات القاطع في كل ما يتعلق بالجريمة، حتى لا تكون شبهة تسقط العقاب.

ولقد قالوا لتأكيد معنى اليقين أن يصدر الشاهد في الحدود كلها عند الإدلاء بالشهادة أن يقول أشهد، وقد قال ذلك أبو حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم من فقهاء الأمصار، وخالف ذلك الإمام مالك، ولم يشترط ذلك اللفظ، ووجهة نظر الذين اشتراطوه أنه اللفظ الشرعي الذي يدل على المعاينة، وعلى اليقين في أداء الشهادة، وهو فوق ذلك يتضمن معنى اليقين، فلا يقوم مقامه غيره من الألفاظ، لأنها دونه في الأدلة على القطع واليقين، ولا يعدل عن لفظ شرعي قوي في دلالة إلى ما دونه في الحدود التي تسقطها الشبهات.

١٥٦ - وضرورة القطعية في الشهادة والإقرار اشترط ألا يوجد ما يعارضهما، فإن وجد ما يعارضهما، فإن ذلك سيكون مسقطا للشهادة والإقرار، ولذلك قالوا: إذا شهد أربعة بالزنى وشهد ثقات من النساء بأنها عذراء لا يلتفت إلى شهادة الإثبات، وقد قال في ذلك ابن قدامة:

(وإذا شهد أربعة على امرأة بالزنى، فشهد ثقات من النساء أنها عذراء فلا حد

عليها، ولا على الشهود، وبهذا قال الشعبي، والثوري، والشافعي، وأبو ثور، وقال مالك: عليها الحد، لأن شهادة النساء لا تدخل في الحدود، فلا تسقط بشهادتهن، ولنا أن البكارة تثبت بشهادة النساء، ووجودها يمنع من الزنى ظاهراً، لأن الزنى لا يحصل بدون الإيلاج في الفرج، ولا يتصور مع بقاء البكارة... وإذا انتفى الزنى لم يجب الحد، كما لو قامت البيئة بأن المشهود عليه بالزنى مجبوب وإنما لم يجب الحد على الشهود لكمال عددهم مع احتمال صدقهم فإنه يحتمل أن يكون وطنها، ثم عادت إليها عذرتها، فيكون ذلك شبهة في درء الحد عنهم، فإن الحد لا يجب بالشبهات، ويجب أن يكتفى بشهادة امرأة واحدة، لأن شهادتها مقبولة فيما لا يطلع عليه الرجال، فأما إن شهدت بأنها رتقاء، أو ثبت أن الرجل مجبوب، فينبغي أن يجب الحد على الشهود، لأنه تيقن كذبهم في شهادتهم بأمر لا يعلمه كثير من الناس فوجب عليهم الحد.

ويستفاد من هذا الكلام أن ثمة شبهات درئت بها حدود، فمنعت إقامة حد الزنى بمجرد شهادة امرأة بأن المتهمة بالزنى لاتزال بكراً، ولو كان هناك احتمال صدق الشهود، بأن عادت البكارة بعد زوالها، وإن كان ذلك بعيداً.

ومنعت إقامة الحد على الشهود، لاحتمال صدق الشهود، ولو بهذا الاحتمال البعيد، ولو ثبت الكذب من غير احتمال بأن ثبت أنها رتقاء لا يمكن أن يصل إليها زان، أو ثبت أنه مجبوب، فإن كذبهم في هذه الحال يكون مؤكداً، فيحذون ولا يكون المانع من إقامة الحد في هذه الحال الشبهة الدارئة له، بل يكون المانع هو بطلان الدليل على الزنى بطلاناً قاطعاً.

ولقد قرر بعض الفقهاء أنه إذا شهد أربعة على رجل أو امرأة بالزنى، فشهد أربعة آخرون عليهم بأنهم هم الزناة، فقد قالوا إن الحد لا يقام على أى فريق من الشهود، لأن الشبهة قد تحققت بالنسبة لنوعى الاتهام، وقد أجمع الفقهاء على أنه لا يجب الحد على المتهم الأول، ولا على الشهود الآخرين، أما الشهود الأولون، فهل يجب حد القذف أم لا، فقد قال أبو سيف من أصحاب أبي حنيفة: عليهم الحد.

والحق الذى نراه ألا يسقط الحد عن كلا الفريقين من الشهود، لعدم الشبهة بالنسبة للشهود الأولين.

١٥٧ - ونرى من هذا الذى سقناه من فروع أن الإثبات يجب أن يكون فى ابتدائه لاشك فيه، ولا شبهة فى إقامة الدليل على وقوع الجريمة سواء أكانت الشبهة من ذات الإقرار أو الشهادة، أم كانت من أمر خارجى كإثبات البكارة عند ادعاء الزنى، والشهادة عليه.

وأننتقل بعد ذلك إلى الجزء الثانى من الكلام فى شبهات الإثبات فنقول أنه يجب أن يستمر قائما، لم يزل عنه وصف الإثبات القطعى، حتى يوجد الحكم وينفذ فإن انقطع وصف القطعية فى أى دور قبل التنفيذ، فإن الحد لا يجب، فيسقط الحد إذا رجع الشهود فى الشهادة ولو كان ذلك بعد الحكم مادام لم ينفذ، وكذلك إذا كان طريق الثبوت هو الإقرار، ورجع المقر عن إقراره قبل إقامة الحد، فإذا شهد شهود بالزنى، ثم رجعوا عن شهادتهم قبل التنفيذ، فإن حد الزنى لا يقام، ويحدون هم حد القذف، وإن لم يكن ثمة إثبات سوى الإقرار، فإن الحد لا يقام لمقام الشبهة فى الإثبات، بل بالأحرى لسقوط الدليل على الإثبات.

١٥٨ - وهناك أمر يتعلق بالإقرار عند أدائه، أوجب أن يتكرر، أم لاحاجة إلى تكراره، بل يكتفى بالإقرار مرة واحدة عليه بعد ذلك.

فقد قرر الحنفية فى هذا المقام أنه لا بد من تكرار الإقرار بمقدار عدد الشهود.

فإذا كانت جريمة الحد لا تثبت إلا بشهادة أربعة، فلا بد أن يتكرر الإقرار أربع مرات، وإن كانت الشهادة تتم باثنين، فإن الإقرار يكون مرتين، وروى عن الإمام أبى يوسف أنه يشترط أن يتكرر الإقرار قولين مختلفين، والأصل فى ذلك ما روى من أن النبى ﷺ لم يكتف بمن أقر بالزنى بإقراره مرة واحدة، بل راجعه حتى أقر أربع مرات، وإن تكرار الإقرار من المقر له معنى، إذ أنه يدل على الإصرار على إقراره، وعدم احتمال رجوعه فى المستقبل، وهذا المعنى المعقول هو الذى نتلمسه من التماس النبى ﷺ تكرار الإقرار وأن التقدير بأربع كان فى جريمة الزنى، فكان لا بد أن يكون مناسبا للشهادة، إذ أنها بأربعة، وعلى ذلك يكون التقدير للإقرار باثنين فى كل حد تكون الشهادة فيه باثنين فقط.

ولقد قال الكاسانى فى اليدائع (إن كل إقرار يسقط بالرجوع وشرط الحكم بمقتضاه الإصرار عليه لا بد فيه من التكرار، ليمكن التثبت من أنه لا يرجع قبل تنفيذ الحكم) .

وقال أبو حنيفة ومعه بعض الفقهاء: لا يشترط التكرار في غير الزنى لموضع النص، ولانص في غيره، وليس ثمة ما يسوغ العدد، والتقديرات لاتجرى فيها الأقيسة، وقد قال كمال الدين بن همام في توضيح الرأيين مانصه:

(روى أبو داود: أن رسول الله ﷺ أتى بلص قد اعترف، ولم يوجد معه متاع، فقال رسول الله ﷺ: ما أخالك سرقتك، فقال: بلى، فأعادها رسول الله ﷺ مرتين) وأسند الطحاوى إلى على رضى الله عنه أن رجلا أقر عنده بالسرقه مرتين، فقال: قد شهدت على نفسك شهادتين، ثم أقام عليه الحد، وأما المعنى فإلحاق الإقرار بها بالشهادتين عليها في العدد، نظير إلحاق الإقرار في حد الزنى في العدد بالشهادة، واستدل لأبى حنيفة بأن النبى ﷺ جىء برجل قالوا إنه سرق، فقال: ما أخاله سرق، فقال: بلى يارسول الله، فأقام عليه الحد، والمعنى فيه إلحاقه بالقصاص، وكذلك إلحاقه بالقذف.

نرى من هذا أن الخلاف في تكرار الإقرار يتلخص في ثلاثة أمور:

أحدها - الإجماع على ضرورة التكرار لأجل الحكم بحد الزنى، وأن يكون التكرار أربعاً، وذلك لمقام النص.

ثانيها - الاتفاق في المذهب على أنه لا حاجة إلى التكرار في حد القذف لمقام حق العبد فيه، لأن ذات الإقرار من غير بينة قذف، فلا حاجة إلى التكرار فيه.

ثالثها - الاختلاف في شأن السرقة، ومثلها الشرب، فمن الفقهاء من قال: لا بد من التكرار قياساً على حد الزنى، ولو ورد النص بذلك، وللاحتياط خشية الرجوع، ولتمكينه من الرجوع إن كان متردداً في الإقرار.

وأبو حنيفة وطائفة من الفقهاء يرون أنه لا حاجة إلى التكرار، لأن التكرار ثبت في الزنى على خلاف القياس، فلا يقاس عليه غيره، وذلك لأن الإقرار إخبار عن النفس ولا مكان للهمة، والشبهة في الإخبار عن حال النفس أو فعل فعله يؤخذ به ما دام بالغا عاقلاً مستولاً عما يقول ويفعل، وليس لأحد عليه من سبيل، وقد خلا عن كل مظنة للتعزيز أو الإكراه، فيكون الإقرار بذاته حقيقة معلنة كاشفة عما وقع.

وكون الإصرار على الإقرار شرطا لايبرز التعدد، لأنه لادليل على توقع الرجوع، فإن كان الرجوع بالفعل أبطلنا الإقرار، ولا يصح فرض الرجوع وترتيب أحكام على هذا الفرض قبل أن يكون الرجوع بالفعل.

تأخير الإثبات شبهة:

١٥٩ - قرر فقهاء الحنفية وبعض فقهاء العراق أن تأخير الإثبات شبهة، ولذلك يسقط بعض الحدود بتأخير الإثبات مدة معلومة، وقالوا: إن الشهادة لاتسمع إذا حدث فيها تقادم، بأن مضت مدة معلومة كان يمكن للمدعى حسبة أو للشاهد حسبة أن يتقدم بها للقضاء ولم يتقدم، وقد اختلف الفقهاء في هذا الأمر اختلافا كبيرا.

ولقد لخص أقوالهم كمال الدين بن الهمام في أربعة:

الأول: رد الشهادة بمضى مدة معلومة كان يمكن أن يقوم بها فيها ولم يتم في كل الحدود، ويقبل الإقرار في غير حد الشرب، وهذا رأي محمد بن الحسن، فهو يقوم على رد الشهادة، وقبول الإقرار فيما عدا الشرب.

الثاني: ردها وقبول الإقرار في جميعها حتى في الشرب، وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف، لأن الإقرار لاشبهة فيه، وتأخيرها لاينقص من قيمته في الإثبات به قوة لأنه يكون بعد تردد ثم إقدام.

القول الثالث: أن التأخير في الشهادة والإقرار لايمنع قبولها إذ لا شبهة في ذلك، لأن تأخير قول الحق لايدل على بطلانه، وهذا قول جمهور الفقهاء، ومنهم مالك والشافعي وأحمد رضى الله تعالى عنهم أجمعين.

والقول الرابع: إن التأخير في الإقرار والشهادة يكون شبهة في الإثبات في كل الأحوال في جرائم السرقة والزنى والشرب.

والمقذف حكم مجمع عليه وهو عدم تأثير التأخير لمقام حق العبد.

وبهذا يتبين أن قول مالك وأحمد والشافعي هو أن التأخير في الشهادة أو الإقرار لا يحدث شبهة، ويجب الحكم بمقتضى الدليل، ولو تأخر تقديمه.

وحجة هذا القول تقوم على أمرين:

أولهما: أن الشهادة والإقرار على ما يوجب الحق، كالشهادة والإقرار بغيره من الحقوق، سواء كانت أموالاً، أم كانت دماء، والتأخير لا يسقط الإثبات في هذه الحقوق، فكذلك لا يسقطه هنا.

وثانيهما: إن الأساس في قبول الشهادة والإقرار هو الصدق، وهذا لا يتأثر بالتأخير مادام الشهود عدولا والمقر مسئولاً مكلفاً، ولا يصح أن ترد الشهادة لغرض التهمة في التأخير، فإن رد شهادة العدل، أو المقر العاقل يجب أن يكون مبنيًا على أمور يقينية تقدر في العدالة، ولا تبني على أمور مفروضة.

وبهذا يتبين أن حجة هذا الرأي تقوم على أساس صدق القول والاتجاه إلى الأقوال الظاهرة من غير التفات إلى البواعث، فهو لم يلتفت إلى الباعث على السكوت ثم التقدم للشهادة، ثم اتجه إلى حماية المجتمع بدل أن يتجه إلى حماية المتهم الظنين، فلم يفرض مالم يقدم دليل على ثبوته، ففرض السكوت ثم النطق لضغن يجب أن يقوم عليه دليل لتردد الشهادة.

١٦٠ - هذا نظر الذين قرروا عدم سقوط الإثبات بسبب الشبهة في التأخير.

أما القول الآخر الذي قرر إسقاط الشهادة بسبب التأخير في أدائها، واعتبر ذلك شبهة في الإثبات، ولم يعتبر تأخير الإقرار شبهة فدليله يقوم على شطرين: شطر يعتبر تأخير الشهادة شبهة، وشرط يفرق بين الشهادة والإقرار، ويعتبر تأخير الثاني ليست شبهة في الإثبات.

وحجة الشرط الأول: وهو أن التأخير في الشهادة شبهة قائمة على أساس أن الشهادة حسبة لله تعالى تؤدي استجابة لأمر الله تعالى، والستر أيضا مطلوب بأمر الله تعالى، فهو بين حسبة تؤدي رفعا للفساد وإقامة للفضيلة، وتنفيذ لحود الله تعالى، وبين أن يستمر عمله بقوله ﷻ: (من ستر على مسلم ستر الله عليه في الدنيا والآخرة) ولنعم أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لقوله تعالى: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة)^(١).

(١) النور: ١٩

وإن عليه أن يوازن بين أكثر الواجبين نفعا، فهو أداة الشهادة أم الستر، فقد يكون المرتكب من الذين اعتادوا الشر واستمرءوه، وعرفوا به بين الناس، فحق عليهم أن ينزل بهم حد الله، وقد كانت الأحوال مهيأة لأداء الشهادة فعليه أن يؤديها، مؤثرا دفع الفساد ممن اشتهر بالفساد.

وقد يكون المرتكب ذا منزلة بين الناس، ولم يشتهر بالزيلة، وقد عثر فحقت إقالة عشرته، وذلك فوق أن إعلان فسقه فيه تسهيل لارتكاب الجريمة عند من تسول له نفسه ارتكابها.

إن الشاهد مخير بين هذين النظريين، وهو أمين على حق الله تعالى وحق المجتمع، فإن أقدم فلحماية المجتمع من شرير أثيم، وإن أحجم فلإثارة إقالة العثرة لمن كان معروفا بالاستقامة وعثر.

والواجب أن يختار فورا، فإن تأخر مدة لم يكن له فيها عذر، ثم أقدم بعد ذلك كان إقدامه مظنة إثارة العداوة أو حقد طارىء، ولأن سكوته عن أداء الواجب الفردى في حينه قد جعله متهما، وقد صرح بذلك الإمام عمر رضى الله عنه، فقد قال فيما رواه الإمام محمد عنه: (أيما شهود شهدوا على حد لم يشهدوا عند حضرته، فإنما شهدوا على ضعف، فلا شهادة لهم) وفي الجملة لا يخلو السكوت من مظنة ضعف أو فسق، ومظنة الفسق أو الضغن كافية لإيجاد شبهة في الإثبات.

وإذا كانوا متهمين على ذلك النحو فإن شهادتهم لا تقبل في ذاتها فوق ما تثيره من شبهة لقول النبي ﷺ (لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين).

وقد رد أصحاب هذا الرأي ما استدل به جمهور الفقهاء من أن العدالة الثابتة للشهود أمر ثابت لا يلقى إلا بأمر ثابت لا بمجرد الظن، فقالوا أن الحدود تقام على أساس نفى أى شبهة أو تهمة، والتهمة هنا أمر خفى نفسى، والأمور الخفية النفسية، إذا كانت تدفع أمام الأمور الثابتة، فإنها لا يلقى اعتبارها في الحدود، ويكتفى في الدلالة بأمر تثبت مظنة وجودها، وقد أقيمت المدة التي تأخرها الشاهد، ولا يؤدي فيها شهادته كاشفة لهذا الأمر الظنى الخفى، وإن ذلك يكفى في إيجاد الشبهة المسقط للحد، ولقد قال في ذلك الزيلعى في شرح التبیین، والحكم يدار على كونه حقا لله تعالى، فلا تعتبر التهمة في كل فرد من أفراد، إذ التهمة أمر باطن لا يوقف عليه، فيكتفى بالصورة، لأن الحد يسقط بصورة الشبهة.

وقد رد الذين اعتبروا تأخير الشهادة قياس الشهادة في الحدود على الشهادة في الأقوال من حيث إن التأخير لا يمنع سماعها، فقالوا أن القياس ممنوع، لأن الموضوع غير مسلم، فإن الشاهد لو تأخر في أداء الشهادة بعد أن طلب منه أدائها اعتبر فاسقا، لقوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه أثم قلبه)^(١) وإذا كان فاسقا بهذا التأخير في أدائها عند وجود الأداء، ما كان ثمة موضع للقياس أيضا، لأن حقوق العباد لا تسقط بالشبهات، بينما الحدود تدرأ بالشبهات عملا بقول النبي ﷺ (ادروا الحدود بالشبهات ما استطعتم) ولذا إذا تأخرت الشهادة في السرقة وسمعها القاضي كان أثرها في ثبوت أداء المال، لا في إقامة الحد لأن الحد يدرأ بالشبهة.

١٦١ - وبهذا يتقرر أن حدود السرقة والزنى والشرب يسقطها تأخير الشهادة، أما الإقرار في هذه الجرائم فإنه يثبت ويقام الحد، ولا يضر التأخير، وذلك لأنه تنتفى فيه مظنة الضغن إذ أنه يخبر عن نفسه ولا يتهم المخبر عن نفسه في أمر فعله، وخصوصا إذا كان ذلك الخبر يؤدي إلى عقوبة شديدة، فمظنة التهمة منتفية وإذا انتقت معها الشبهة أيضا.

وذلك رأى الشيخين أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد بن الحسن أن الشرب لا يقبل الإقرار فيه إذا كان تأخير، وذلك لأن حد الشرب ليس موضع إجماع من الفقهاء إلا في صورة واحدة، وهي إذا أخذ الشارب، ورائحة الخمر تتبع من فمه، وليس منصوصا عليه في الكتاب، وإنما ثبت بإجماع الصحابة، وما كان إجماعهم إلا على هذه الصورة، وإذا كانت رائحة الخمر قد زالت لا يكون إجماع على إقامة الحد، لأن عبد الله بن مسعود اشترط لإقامة الحد أن يؤتى بالشارب، وأثر الخمر لا يزال قائما، ولا شك أن التأخير يذهب بكل أثر الخمر في عقله وجسمه^(٢).

٣١ - هذا ولا يصح أن يترك الموضع من غير أن نتبين رأى الفقيه القاضي ابن أبي ليلى، وهو أن التأخير يسقط الحدود، سواء أكان طريق الإثبات الإقرار أم البينة، وحجته أن هذه العقوبات للانزجار والردع فيها، ولأن المجرم مظنة أن يكون قد تاب، وإقراره لتطهير نفسه مظنة توبته، ومظنة التوبة ذاتها تجعل العقاب قد صادف نفسا طهرت من الذنوب، وتابت إلى الله توبة نصوحا.

(١) البقرة : ٢٨٣

(٢) هذه الأدلة ومناقشتها استخلصناها من كتاب البدائع ج ٧ ص ٤٧ . ٥١٠ وكتاب فتح القدير ج ٤

ص ١١٢، ١٦٢ وكتاب التبيين ج ٣ ص ١٨٨ وما بعدها.

وإن ذلك القول له مكانته من الفقه، فمن الفقهاء من قرر أن التوبة تمنع إقامة الحد على ما سنبين إن شاء الله تعالى.

تأخير تنفيذ الحكم وأثره:

١٦٢ - إذا تأخرت إقامة الحد بعد صدور الحكم وإثباته فقد قرر أبو حنيفة والصاحبان أن تأخير التنفيذ يمنع إقامة الحد، وخالف في ذلك زفر، ومالك، والشافعي، وأحمد، فقد جاء في فتح القدير مانصه:

(ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء يمنع الإقامة بعد القضاء خلافا لزفر، حتى لو هرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم حد بعد ما تقادم الزمان لا يقام عليه الحد، وقول زفر هو قول الأئمة الثلاثة).

ففى الفقه رأيان فى سقوط الحد فى الزنى والسرقه بالتأخير فى التنفيذ. فجمهور الفقهاء يرون أن الحد لا يسقط، وذلك لأن الحد يتقرر ويثبت بالحكم به، فليس لأحد أن يؤخر تنفيذه، وتأخيره يعد تعطيلاً للحدود. وتجب المبادرة بالتنفيذ ومنع التعطيل، فإذا جاء حاكم له سلطة التنفيذ، وأمر بإقامة حد تعطل زمنا فقد أدى واجبا، وما كان التعطيل الآثم مبررا للتعطيل التام، وهرب الجانى لا يعد عذرا، وإذن تنصرف أذهان المرتكبين إلى إيجاد الحيل المختلفة للفرار من غير عودة يسهل على الولاة الظالمين أن يسقطوا الحدود بحكم فقهي إذا أغروا قيمة الحد.

هذه حجج الرأى الذى لا يعتبر تأخير التنفيذ مسوغا لسقوط الحد.

وحجة أئمة الفقه الحنفى فى إسقاطهم للحد بالتأخير بعد الحكم - أن القضاء هو الشهادة وتنفيذ لمضمونها، ولكن لا يتولى الشهود التنفيذ، بل يتولاه ولى الأمر أو نائبه، وهو نائب عن المجتمع فى تنفيذ العقوبة، والشهود نائبون عن المجتمع أيضا فى أدائها حسبة، فهنا إنابتان: إنابة الحاكم فى التنفيذ وإنابة الشهود فى الأداء، وكلتا الإنابتين عن المجتمع، وإحدهما متممة للأخرى، فإنابة ولى الأمر عن المجتمع فى التنفيذ متممة لإنابة الشهود عن المجتمع فى الأداء، والارتباط بينهما على هذا وثيق لانقصاص له.

وإذا كان بين الشهادة والتنفيذ ذلك الارتباط الوثيق فإن ما يثبت لأحدهما يثبت للآخر، فإذا كان التأخير يمنع سماع الشهادة التي هي دعامة الحكم فالتأخير في تنفيذه يؤثر فيه كما يؤثر في الشهادة.

والدليل على تمام الصلة بين الشهادة والحكم، وأنها مستمرة إلى أن يتم التنفيذ أنه إذا خرج الشهود عن الصلاحية لأداء الشهادة قبل أن يقام الحد، لا يقام لأن شبهة اعترت الإثبات، فإذا تبين فسقهم قبل إقامة الحد لا يقام، وإذا عرض لهم ما يجعل شهادتهم في المستقبل غير مقبولة يقام الحد، فلو عمى أحدهم بعد إبطار ليقام الحد، ولو ارتد أحدهم بعد إيمان ليقام الحد، فدل هذا على الارتباط الوثيق بين الشهادة وإقامة الحد، وأنه مستمر لا ينقطع، وإذا كان التأخير في أداء الشهادة يمنع سماعها، ويمنع الحكم بمقتضاها، فإن تأخير تنفيذ الحكم الذي هو ثمرة لها يمنع إقامة الحد، مع منع تأخير الشهادة سماع الحكم.

ونرى أن هذا الدليل لا يقوم على شبهة في الإثبات، بل يقوم على الارتباط بين الحكم والشهادة التي يكون تأخير أدائها شبهة، ولكن هذا الدليل لا ينتج لأن التأخير في التنفيذ لا ينتج شبهة كما أنتجها تأخير الشهادة، فالحكم ثابت وتنفيذ الحكم واجب، وقد انتقد ذلك الدليل من فقهاء المذهب الحنفى كمال الدين بن الهمام فقال:

(التقادم إنما يبطل في ابتداء الأداء للتهمة، وقد وجدت الشهادة بلا تقادم وقعت صحيحة موجبة، فاتفق تقادم المسبب بلا توان منهما لا يبطل الأمر الواقع صحيحاً).

وتفسير ذلك الكلام أن التأخير منع سماع الدعوى للشبهة التي يوجد بها تأخير الشهود، وبأدائهم في الميعاد قد زال موجب المنع من إقامة الحد، ولاتأخير بعد الإثبات، فزال علة المنع وهي التهمة، وإذا زال السبب لا يثبت المسبب.

والاعتراض وارد كما أشرنا من قبل، لعل الأولى أن نقول إن التأخير عن التنفيذ يكون مظنة توبة المرتكب والحكم في ذاته زجر، والناس ينزجرون بصدره، وما يريد الله تعالى عذاب عبده، ولكن يريد إصلاح قلوبهم وتطهير جمعهم، ولعلمهم قاسوا حال التأخير في التنفيذ حتى هرب ولم يعد إلا بعد زمن بحال رجوع المقر في إقراره بعد الحكم وقبل التنفيذ.

التأخير الضم يكون شبهة:

١٦٣ - لم يبين أبو حنيفة في رواية عنه مقدار التأخير الذى يكون شبهة، بل ترك تقديره للحاكم يقدره بالقدر الذى يراه نافيا لعذر التأخير، ولقد قال أبو يوسف عن شيخه فى هذا: جهدنا بأبى حنيفة أن يقدر لنا، فلم يقبل، وفوضه إلى رأى القاضى فى كل عصر، فما يراه بعد مجانبة الهوى تأخيرا يوجد شبهة، فهو تقادم، وما لا يراه كذلك لا يكون شبهة.

وإن لذلك الرأى وجهته، فإن أحوال الناس والشهود والعرف تختلف فى ذلك، فيوقف الأمر على نظر كل واقعة فيها تأخير، والوقائع تختلف، والبلدان تختلف أعرافها، فكان التقدير متعذرا، فيترك الأمر للقاضى.

هذه رواية عن أبى حنيفة وهى الراجحة عنه، ويلاحظ أن أبا حنيفة لم يقدر فيها المدة فقها، وذلك لا يمنع ولى الأمر أن يقدرها نظاما، فالفقه لا يقدر المقادير إلا ما يكون فيها نص فى الموضوع، أما الأمور التى تختلف فيها الأحوال والأعراف فلولى الأمر أن يعين المدة فيها ملاحظا العرف والأحوال.

هذا هو القول الأول ومداء، وهناك قول ثان وهو أن المدة التى يتأخر فيها الشاهد أو المقر، ويحدث شبهة هى ستة أشهر، وقد جاء ذلك التقدير فى فتح التقدير لكمال الدين بن الهمام، فقد قال:

واختلف فى التقرير، وأشار محمد فى الجامع إلى أنه ستة أشهر، حيث قال: شهدوا بعد حين، وقد جعلوه عند البيعة ستة أشهر على ما تقدم فى الأيمان.

ويستفاد من هذا الكلام أن التقدير بستة أشهر لم يؤخذ من المذهب منسوبا لمحمد بن الحسن الشيبانى بالنص، ولكن أخذ بالاستنباط لأن كلمة حين إذا أطلقت كان معناها ستة أشهر فمن حلف لا يدخل بيتا حين لا يحدث إذا دخله بعد ستة أشهر من يمينه، إلا أن تكون له نية أو قرينة حال تعين الحين.

وسواء أصبحت نسبة هذا القول إلى محمد أم لم تصح، فمن المؤكد أن هذا قول فى المذهب، وقد أشار إليه الطحاوى فى مختصره، وصرح الزيلعى أنه صحيح فى ذاته.

والقول الثالث: أن المدة التى يعتبر التأخير فيها شبهة هى شهر، فما بونه عاجل، وهذا القول هو قول أبى يوسف، ورواية عن أبى حنيفة ومحمد، وحجته أن الشهر هو فرق ما

بين التعجيل والتأخير، ولذا لو حلف أن يؤدي الدين عاجلاً، وجب أن يؤديه في شهر، وقد صرحنا رواية بنسبة هذا القول لأبي حنيفة، فقد جاء في فتح القدير أيضاً منسوباً لأبي حنيفة قال: (لو سأل القاضى الشهود متى زنى فقالوا: منذ أقل من شهر أقيم الحد، وإن قالوا: شهراً درى عنه الحد، قال أبو العباس الناطقى: فقدره على هذه الرواية بشهر، وهو قول أبي يوسف ومحمد)

١٦٤ - وإن هذا التقادم الذى اختلف العلماء فيه ذلك الاختلاف، واعتبروا وجوده شبهة هو فى حدى السرقة والزنى، أما حد الشرب فقد اختلف فى شأنه أئمة المذهب الحنفى من ناحية أخرى، فقد قال محمد أن التقادم فيه هو شهر كالحدين الآخرين. لأن سبب السقوط هو الشبهة فى أن تكون الشهادة مظنة الضغن بعد السكوت طول هذه المدة، فيكون التأخير بالنسبة لهذه الحدود الثلاثة واحد، إذ اتحد الباعث، وحيث اتحد الباعث، وجب أن يتحد التقدير.

وقال الشيخان أبو حنيفة وأبو يوسف إن التقادم فى حد الشرب يثبت بذهاب الرائحة، وذلك لأن هذا الحد لم ينص عليه فى الكتاب، ولم تجز سنة صريحة بتقديره، إنما ثبت بالإجماع، وموضوع الإجماع كان فى أخذه ورائحة الخمر تنبعث من فمه، فإن لم يكن فى هذه الحال لا يثبت الحد، لا أنه يثبت ويسقط بالشبهة.

ومؤدى هذا أن الحد لا يوجد ما يوجب، لأن موجهه أن يساق إلى مجلس القضاء والرائحة منبعثة من فمه، وبذلك لا يتأتى تعجيل أو تأجيل بالنسبة لحد الشرب.

ومنطق هذا الكلام أن الإمام محمداً لا يشترط أن يساق ورائحة الخمر تنبعث منه، بل إنه يجرى فيه ما يجرى فى غيره من أحكام عامة، وليس له شرط خاص لإقامة الحد.

الأعذار فى التأخير:

١٦٥ - إن التأخير الذى يحدث شبهة الإثبات يشترط أن يكون بغير عذر، لأن العذر يزيل مظنة الضغن، إذ أنه يكون مبرراً، وما دام قد ثبت المبرر، فإن الشبهة لا تثبت، فلا يوجد ما يسقط الحد، فإذا كان التأخير بسبب عذر كمرض الشاهدين، أو سفر طارئ طویل أو نحو ذلك، أو كانت واقعة الجريمة فى جهة نائية عن المقر الذى يكون فيه القضاء، ولم يستطع الشهود الوصول إليها إلا بعد أمد، فلا تحتسب مدة السفر طال أم قصرت من مدة التقادم.

ومن الأعدار أن يكون لمرتكب الجريمة سطوة منعت الشهود من أداء الشهادة مدة طالت أم قصرت، فإن هذا يعد عذرا يقدره القضاء، فإذا كان المرتكب حاكما غاشما ذا سطوة، وخاف الناس أن يشهدوا عليه لأنهم يتعرضون للتلف، أو كان لصا له قوة في مكان بعيد عن الأمن، فإن القضاء بلا ريب يقدر ذلك، إذ أن الباعث على الشبهة هو التأخير الذي يجعل الشاهد موضع اتهام في شهادته، وذلك لا يتحقق في مثل هذه الحال، إذ مع قيام العذر تنتفي الشبهة في التأخير، ويبقى أصل الإثبات قائما.

وإن الذي يستفاد من نصوص الكتب أن الأعدار ليس لها تحديد ثابت، إذ الأمر فيها إلى تقدير القاضي، وحدها التقريبي أن يثبت لدى القاضي أن التأخير كان له مبرر، وتقدير ذلك المبرر في كل واقعة له.

التأخير في حد القذف

١٦٥ - هذا التأخير في حد القذف لا أثر له، لأن فيه حقا للعبد عند جمهور الفقهاء، وقال الشافعي: إنه حق خالص للعبد، وإن التأخير في حقوق العباد لا يسقط الدعوى، وقد لاحظ الشارع ذلك في حد السرقة فإنه إذا سقط الحد بأي شبهة، ومنها شبهة التأخير، لا يسقط المال، بل إنه يجب رد المال، وتقبل شهادة الشهود المتأخرة بالنسبة للمال، وفي حد القذف لا ينفصل حق العبد عن حق الله تعالى، ولذا سمعت الشهادة والإقرار مع التأخير، لأن حق العبد سلامة عرضه، ونفى التهمة عن نفسه، وذلك لا يكون إلا بالعقاب الذي قرره الشارع الحكيم.

وإن التأخير عادة لتأخير الدعوى، إذ لابد فيه من الدعوى، فلا يكون الاتهام، ومادام الإثبات سليما، فقيام الحد واجب، إذ انتفت كل الشبهات.

وإذا أقيمت الدعوى، وتأخر الشهود بعد أن استدعاهم القضاء، وكان ذلك بغير عذر مقبول، فإنهم يفسقون بذلك، وتكون مظنة الاتهام بالضعف، ولا يكون الشهود بعد التأخير عن مجلس القضاء صالحين لأداء الشهادة.

وهنا يجيء سؤال: إذا كان التأخير في الشهادة بالنسبة للحد والسرقة بسبب تأخر المسروق منه في إقامة الدعوى، وبمجرد أن دعوا إلى الشهادة أدوها من غير تلكؤ، فهل يعد

تأخرها شبهة مسقطة للحد؟ الظاهر أن السرقة في هذا الجزء كالقذف، إذ أن مظنة الاتهام غير قائمة، إذ كيف يؤتون الشهادة من غير دعوى، والحق لا يثبت إلا بالدعوى، اللهم إلا أن يقال أن تأخير إقامة الدعوى في السرقة هو في ذاته شبهة إلا بعذر.

كما أن التأخير في الإثبات لا يمنع إقامة الحد، لحق العباد فيه، فكذلك التأخير في تنفيذ العقوبة، وذلك لحق العباد كما قررنا، وليس حق العبد في القذف كحق العبد في السرقة، لأن حق العبد يتعلق بالمال، ويمكن إعادته إليه في أي وقت، أما حق العبد في القذف، فهو يتصل بسلامة عرضه، فيمكن الجمع بين إسقاط الحد في السرقة مع استيفاء العبد حقه بخلاف حد القذف، فإنه لا يمكن استيفاء حق العبد من غير العقوبة المقررة، إذ لا يمكن الفصل بين الحقين كالسرقة، والله سبحانه وتعالى أعلم.

الشبهة بسبب التطبيق للنصوص

١٦٦ - ذكرنا عند الكلام عن النصوص وتفسيرها، كيف ضيق التطبيق، حتى أننا رأينا وقائع ينطبق عليها وصف الجريمة، ومع ذلك لم يقر الحد لشبهة الشمول، فوجدنا أن السارق إذا كان ضعيفا لا يقيم عليه الحد، ووجدنا أنه إذا لم يصرح بالشهود أو المقر في جريمة الزنى بالعبارات الدالة عليه من غير أي احتمال، فإن الحد لا يقيم مع وضوح أن الجريمة واقعة، والأدلة عليه قائمة، وإن هذه بلا ريب شبهات تتعلق بتطبيق النصوص، وقد رأينا القياس لا يثبت حدا، ولو كان القياس واضح العلة والدليل، وكل هذا لأن الشبهات تمنع، ونرى أن التطبيق في مسائل كثيرة لدرء الحد بالشبهات ما أمكن، ومن ذلك ما يأتي:

(أ) في الزنى إذا لم تكن العبارة من المقر أو الشاهد مفيدة أنه يضع قبله في قبلها كما يوضع الميل في المكحلة لا يقيم الحد، لحدوث شبهة في انطباق النص على الواقعة.

(ب) بالنسبة لحد القذف قرر أبو حنيفة والشافعي، وكثيرون من الحنابلة أنه لا يقيم الحد بالتعريض، ولو كان التعريض واضحا يفهم منه الرمي بالزنى بأدنى تأمل، بل بغير تأمل، وذلك لكيلا يقام حد مع وجود شبهة دائرة ولو كانت ضعيفة.

(ج) وبالنسبة للعان قرروا أنه لا لعان بالنسبة لمن يرمى زوجته إذا كانت غير مسلمة أو كانت قد وقعت منها جريمة الزنى وأقيم عليها حده، مع أن موجب العان ثابت بالنص، وبذلك قال بعض الفقهاء.

(د) وبالنسبة لحد السرقة نجد التطبيق يضيق كثيرا بالشبهات ومن ذلك ما يأتي:

(أ) إن كثيرين منهم لم يطبقوا حد السرقة على من أخذ من بيت المال خفية لشبهة الحق.

(ب) وإن من الفقهاء من لم يطبق حد السرقة على من يأخذ مالا من الغنيمة قبل قسمتها لشبهة الملك كما نقلنا.

(ج) والأكثرون من الفقهاء على أن السرقة من ذى الرحم المحرم لا يقيم بها الحد، لأن الحرز ليس ثابتا.

(هـ) ومن ذلك أن الحنابلة قرروا أنه لا يطبق حد السرقة إذا كانت سرقة طعام في مجاعة، وأخذوا ذلك من عمل سيدنا عمر رضي الله عنه عندما سرق غلمان حاطب بن بلتعة ناقة وجزروها وشووها، وكان ذلك عام الرمادة، وكان عام مجاعة.

وقد فهم بعض الذين لا يتحررون الدقة في فهم الحقائق الإسلامية أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه اسقط الحد اجتهدا منه، وذلك كلام باطل، بل إن عمر الذي قال فيه النبي ﷺ (إن الله كتب الحق على لسان عمر وقلبه) أدرك ببصيرته النيرة أن النص لا ينطبق على مثل هذه الحال، فهو لم يهمل النص، ولكن أعمله بأدق معناه، لأن الذين يسرقون الطعام في مجاعة لا يكونون إلا مضطرين، والضرورات تبيح المحظورات، ولا يحد من ارتكب الجريمة اضطرابا، بل لابد من الاختيار، ولا اختيار لجائع عند رؤية الطعام.

ولو قلنا إن عمر حارب النص في عدم إقامة الحد للضرورة أو لشبهة الضرورة في عام المجاعة، فماذا نقول في رأى الفقهاء الذين قالوا أن الحد لا يقيم على الضيف إذا سرق ممن ضافه، أو لم يقيموا على من سرق من دار وضبط قبل أن يخرج منها، أو منعوا إقامة الحد على الذين يسرقون أكفان الموتى من مقابرهم، أنقول: إنهم أسقطوا الحدود، وهكذا أهملوا النصوص، إن الحق أن نقول أنهم ما أسقطوا نصا، ولا أهملوا حدا، ولكن نقول أنهم أعملوا النصوص كاملة، فأخذوا بقول النبي ﷺ (ادعوا الحدود بالشبهات ما استطعتم)، وهل كان النبي ﷺ يحارب النص عندما كان يفتح الباب لمن أقر بالزنى، ليخرج من إقراره.

إنها عقوبات غليظة كما قررنا من قبل، والعقوبات الغليظة للترويع وإفزاع المجرمين، فيكون تطبيقها فى أضيق دائرة، وتكون شرعيتها وحدها كافية لإفزاع المجرمين وترويعهم.

والزنى والسرقة جريمتان تقعان فى خفية، والإرهاب فى هذه الجرائم واجب لكى يمتنع الناس عنها، ويبتعدوا عن مواطنها لتصورهم غلط العقوبة، وهذا التصور يكفى لإبعاد الكثيرين.

مراتب الشبهات

١٦٧ - وإن الشبهات ليست مرتبة واحدة فى القوة، فمنها شبهات قوية، ومنها شبهات ضعيفة، ويصح لهذا أن نقسمها من حيث آثارها إلى قسمين: شبهات قوية تمحو وصف الجريمة، ويترتب على محو وصف الجريمة سقوط العقوبة حتماً، وشبهات ضعيفة لا تمحو وصف الجريمة ولكنها فقط تسقط الحد.

إن الشبهات التى تتعلق بالدليل كلها شبهات قوية لأن أساسها أن التحريم فى بعض الأنظار غير ثابت، وكذلك التى تتعلق بالملك، فمن أخذ مال ابنه تكون الشبهة فيه قوية، بحيث يحى وصف السرقة، ومن دخل بجارية ابنه لا يعد عمله زنى لشبهة الملك، ومن دخل فى نكاح اختلف فى فساده تعد الشبهة قوية لدليل من حكم بالصحة، وهكذا نستطيع أن نقول أن شبهة الدليل وشبهة الملك شبهتان قويتان تمحوان وصف الزنى. وأما شبهة الحق فعلى حسب قوة الحق يكون مقدار الشبهة، فمن أخذ حقه فى الغنيمة قبل القسمة تكون شبهته قوية تمحو وصف السرقة، ولكن يكون هناك فعل لا يوصف بالإباحة لأن فى ذلك شبه غلول والغلول ممنوع، ولأن النظام يقتضى أن يتولى ولى الأمر أو من ينيبه توزيع الحقوق وإعطاء كل ذى حق حقه.

وإذا كان الحق غير قوى كحق ذى الرحم المحرم فى مال محرمه، فإنه حق ليس بقوى، وفى هذه الحال لا تكون الشبهة قوية، بل تكون شبهة ضعيفة، لا تمحو وصف السرقة.

وأما الشبهة التى يكون منشؤها الجهل، فإنها تختلف باختلاف مظنة الجهل، فإذا كانت هناك مظنة جهل قوية كأن يكون المرتكب للحرام فى غير دار الإسلام وقد أسلم فيها، فإن مظنة الجهل قوية، فتكون الشبهة قوية، فإن مظنة الجهل بالتحريم قائمة وثابتة، ومثله من

أسلم حديثاً في دار الحرب، فأولى ألا تقام عليه الحدود، ومن ذلك ما إذا كان مسلماً ولكن في بادية يجهل المحرمات، ويكون ادعاؤه الجهل في موضعه، كمن يدعى الجهل بالمحرمات بسبب الرضاع، وهو في بادية يعيش بعيداً عن العمران الإسلامي، فإن مظنة الجهل بالتحريم قائمة وثابتة، مثله من أسلم حديثاً في دار الإسلام وعمران المسلمين.

هذا كله إذا كان الجهل بأصل التحريم في الأمور الكلية، أما إذا كان الجهل بالتحريم في فروع جزئية كالجهل بعدد الرضعات المحرمة فإن ذلك جهل هو محل عذر دائماً، فتكون الشبهة قوية، وقد قرر الشافعي أن العلم بالفروع مما يسع المسلم جهله.

وإذا كان الجهل ليس بأصل التحريم، بل بسبب التحريم، ومظنة الجهل قائمة، كالجهل بوجود العلاقة المحرمة، كمن يتزوج امرأة لا يعلم بأنها أخته من الرضاعة، ولم يوجد من يعلمه، ثم علم بعد ذلك، فإنه جهل يعذر به، وإن الشبهة التي تكون بسبب جهل لا يعذر فيه الجاهل تكون ضعيفة.

وكل شبهة الإثبات إذا كان الإثبات من عدول، فإنه يعد من قبيل الشبهة الضعيفة، والشبهة الضعيفة لا تمحو وصف الجريمة، وكذلك شبهة التطبيق، فإذا سقط الحد عن نباش القبور عند الذين يقررون سقوطه بهذه الشبهة تكون الشبهة ضعيفة، ولا تكون الشبهة قوية، والضيف إذا سرق من المضيف، وسقط الحد لشبهة عدم تحقق الحرز، فإن الشبهة تكون ضعيفة.

آثار الشبهة:

١٦٨ - إن الشبهة القوية تمحو وصف الجريمة، فلا يكون الفاعل قد ارتكب حراماً، بل تكون الحرمة فيه صورية، ويكون في مرتبة العقو في الحقيقة، لأن الله تعالى لا يؤاخذ عباده إلا بما يكون في طاقتهم العلم بتحريمه، وما لا مظنة ولا شبهة في تحريمه موضع مؤاخذة، بيد أنه إذا سقط الحد في السرقة ولو بشبهة قوية، فإن رد المال واجب، لأن سقوط الحد لحق الله تعالى، أما المال فحق العبد، وهو لا يقبل إلا برضا صاحبه.

وبالنسبة لغير السرقة يترتب على الفعل ما يترتب على الحلال، فمن دخل بامرأة وكانت شبهته قوية، فإنه يثبت النسب، وتجب العدة، ويترتب على ذلك كل ما يترتب على وجوب العدة من تحريم النساء بسببها، فتحرم الأخت، ويحرم العقد على خامسة في عدة الرابعة. وهكذا...

ولاعقوبة تفرض إذا كانت الشبهة قوية، فلا حد، ولا تعزير، لأنه إذا زال وصف الجريمة فلا عقاب.

وإذا كانت الشبهة ضعيفة، فإنها تسقط الحد ولا تحو وصف الجريمة كما قررنا، فالتحريم ثابت، وإذا كانت عقوبة الحد قد سقطت فإزاء ذلك عقوبة التعزير، وينتقل العقاب من عقوبة مقدرة إلى أخرى غير مقدرة.

فمن دخل بمحرمة عقد عليها، ولم يكن يجهل التحريم، وكانت الشبهة هي فقط صورة العقد كراى أبى حنيفة، فإن الحد يسقط، ولكن تجب عقوبة تعزيرية هي أشد عقوبات التعزير.

ومن سرق مضيفه يسقط حد القطع، ولكن تجب عقوبة تعزيرية شديدة، ومن سرق من بيت المال يسقط الحد بسبب هذه الشبهة الضعيفة، ولكن تجب عقوبة تعزيرية.

وكذلك من ادعى الجهل في غير مظنة الجهل بتحريم المحرمات عليه على التأبيد يسقط الحد، عند من يسقطه، ولكن يجب التعزير، على الجهل الذي ادعاه، لأن الشبهة لم تمنع وصف الزنى، فبقية الجريمة، ولكن خف عقابها، فلا جريمة يمكن أن يجرى عليها الإثبات تكون من غير عقاب.

التوبة وأثرها

١٦٩ - الحدود حقوق الله تعالى، وإن كانت في مداها وغايتها للمحافظة على حق المجتمع، وإنه من المقررات الشرعية أن حقوق الله تعالى قابلة للغفران، وأن الله غفور رحيم، يعفو عن السيئات لمن تاب وأمن وعمل صالحاً، ولا شك أن التوبة تجب ما قبلها بالنسبة لحقوق الله تعالى، وإن الله يغفر ما يكون في حال الكفر، إذا انتهى الكافرون إلى الإيمان؛ كما قال الله تعالى (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف)^(١) فهل تنطبق هذه المبادئ على الحدود بحيث إذا تاب الشخص غفر الله تعالى له.

إن الثابت المقرر المجمع عليه أن من يتوب بعد إقامة الحد عليه يغفر الله تعالى له، وقد ورد أن النبي ﷺ قال: (إن السارق إذا سرق وتاب سبقت يده إلى الجنة، وإن لم يتب سبقت يده إلى النار) أو كما قال ﷺ.

وأما التوبة قبل إقامة الحد، أتسقطه أم لا؟

(١) الأنفال: ٢٨

لقد اتفق الفقهاء على أن التوبة في حد القذف لا تسقطه، لأنه قد تعلق بحق العبد من حيث صون كرامته، وتعلق بحق الله وبحق المجتمع من حيث إن في القذف إشاعة فاحشة في الذين أمنوا، وما يتعلق بكرامة العبد لا تسقطه التوبة عن المرتكب، لأن التوبة تكون في حقوق العباد بشرط إسقاطهم حقوقهم، ويصح أن نقول في هذه الحال إن الذين يجيزون إسقاط الحد للتوبة يجب أن يسقطوه إذا تاب القاذف وعفا المقنوف، فإن الله يغفر للعبد إذا تاب عنه توبة نصوحا.

وقد اتفق الفقهاء أيضا على أن المحاربين يسقط عنهم حد الحراة إذا تابوا لوجود النص، وهو قوله تعالى (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم، فاعلموا أن الله غفور رحيم)^(١).

١٧٠ - وموضع الخلاف بين الفقهاء هو التوبة في حدود السرقة والزنى والشرب قبل التنفيذ، أهي تمنع إقامة الحد، أم لا تمنع، قال الحنفية والمالكية: لا تسقط الحد. وهذا رأى في المذهب الشافعي، وقال الحنابلة ورأى عند الشافعية والظاهرية: إنها تسقطه، وقد قرب الشافعي الموضوع في كتابه، فبين أوجه القضية، والأنظار التي تنازعها في كتابه الأم، فقال -رضى الله تعالى عنه:-

الحد حدان، حد الله تعالى، لما أراد من تنكيل من غشيه، وما أراد من تطهيره به أو غير ذلك مما علم به، وليس للأدميين، وحد أوجبه الله تبارك وتعالى على ما أتاه من الأدميين، (أى لأجل الأدميين) فذلك اليهم.

فأما أصل حد الله تبارك وتعالى في كتابه فبقوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم * إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم، فاعلموا أن الله غفور رحيم)^(٢) فأخبر الله تبارك وتعالى اسمه بما عليهم من الحد ولم يذكر فيهما ما استثنى، فاحتمل ألا يكون استثناء إلا في المحارب خاصة، واحتمل أن يكون في كل حد لله عز وجل، فتأب صاحب قبل أن يقدر عليه سقط عنه، كما احتمل حين قال النبي ﷺ في حد الزنى في ماعز: (ألا تركتموه) أن يكون كذلك عند أهل العلم:

(١) المائدة . ٣٤ (٢) المائدة : ٣٣-٣٤

السارق إذا اعترف بالسرقة والشارب إذا اعترف بالشرب، ثم رجع عنه قبل أن يقام عليه الحد يسقط عنه، ومن قال هذا قال في كل حد لله عز وجل، فتأب صاحبه قبل أن يقدر عليه سقط عنه حق الله تعالى في الدنيا، وأخذ بحقوق الأدميين، واحتج بالمرتد عن الإسلام، ثم يرجع إلى الإسلام فيسقط عنه القتل، فيبطل القطع عن السارق. ويلزمه المال، لأنه اعترف بشيئين، أحدهما لله عز وجل، والآخر للأدميين، فأخذناه بما للأدميين، وأسقطنا عنه ما لله عز وجل.

ومن ذهب إلى الاستثناء في المحارب ليس إلا حيث هو، جعل الحد من أتى حد الله متى قدر عليه، وإن تقادم، وأما حدود الأدميين من القذف وغيره فنقاهم أبدا لا تسقط.

ونرى من هذا الكلام أن الشافعي احتفل بإثبات وجهة نظر الذين يرون أن التوبة تسقط حدود الزنى والسرقة والشرب، فذكر أنهم يقيسون كل حدود حق الله تعالى على الحراية الثابت فيها أن التوبة قبل القدرة تسقط الحد فلا يقام، وإنه تقاس كل الحدود التي تتعلق بحق الله تعالى على الردة. واحتج بحديث النبي ﷺ في ما عز إذ قال بعد أن علم أنه هم بالفرار: ألا تركتموه، كما احتج بأن التوبة تشبه الرجوع عن الإقرار، بل هي أدل على طهارة النفس، وإذا كان الرجوع عن الإقرار يسقط الحد، فكذلك التوبة التي فيها طهارة النفس تسقط الحد.

ولكن ما رأى الشافعي في هذه المسألة: الظاهر من الاحتفال بأدلة من قالوا إن التوبة تسقط الحد أنه يرى هذا الرأي، ولكن الربيع بن سليمان المرادي راوى كتب الشافعي في مصر - وهي الأخيرة التي تعد حجة وحدها - يقرر أن هذا ليس رأي الشافعي، فيقول: (قول الشافعي رحمه الله تعالى في أن الاستثناء لا يكون إلا في المحارب وحده الذي أظن أنه يذهب إليه) ثم يردف في هذا بالاحتجاج لهذا الرأي فيقول: (قال الربيع: والحجة عندي في أن الاستثناء لا يكون إلا في المحارب خاصة حديث ما عز حين أتى النبي ﷺ، فأقر بالزنى، فأمر النبي ﷺ برجمه، ولانشك أن ما عزا لم يأت النبي ﷺ، فيخبره إلا تائباً إلى الله عز وجل قبل أن يأتيه، فلما أقام عليه الحد دل ذلك على أن الاستثناء في المحاربة خاصة).

ويظهر من هذا الكلام أن الربيع يرجح احتمال نسبة أحد القولين للشافعي، وهو قصر الاستثناء على المحاربة خاصة، ويحتج لذلك بدليل من عنده لم يسبقه سند للشافعي، ولانقداح ذلك الدليل في نفسه نسب القول إلى الشافعي ظاناً أن هذا رأيه.

ومى الحق أن الشافعى يسوق أحيانا فى كتابه الأم مسائل تختلف فيها الأنظار، وتتازعها أوجه الترجيح، فيتركها على أن فى القضية وجهين من غير ترجيح، ولو أن لنا أن نستببط الرأى الذى يميل إليه الشافعى من سياق كلامه لرجحنا أنه يختار الرأى القائل بعموم الإسقاط بالتوبة فى الحدود كلها ماعدا القذف.

وإنه لسوق الشافعى الكلام على أن للمسألة وجهين، اختلف فقهاء الشافعية فى ذلك، فمنهم من اختار أن جميع الحدود ماعدا القذف يسقط الحد بالتوبة، ومنهم من اختار أنه لا يسقط إلا حد الحراة خاصة، ويظهر أن الربيع اختار الرأى الثانى وساق الأدلة عليه، وظن أن الشافعى اختاره، ولنا أن نقول له أن عبارات الشافعى أميل إلى الرأى الأول، لأنه احتفل فى الاستدلال له، ولم يسق دليلا للرأى الآخر، إلا قصر الاستثناء على جريمة الحراة دون سواها.

١٧١ - ومهما يكن رأى الشافعى فى هذه المسألة فإنه قد ثبت مما ساقه ومما جاء فى كتب الفروع المذهبية أن الفقه الإسلامى بالنسبة لأثر التوبة فى إسقاط الحدود فيه رأيان متعارضان - أحدهما - أن التوبة تسقط حدود السرقة والزنى والشرب، كما تسقط حد الحراة قبل القدرة، والثانى أنها لا تسقط.

وقد احتج الذين أسقطوا الحد فى هذه الجرائم الثلاث بما يأتى:

(١) أن الله تعالى قال: (واللذان يأتيانها منكم فأنوهما، فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما)^(١) والضمير فى يأتيانها يعود على الفاحشة فى قوله تعالى: (واللذان يأتين الفاحشة من نسائكم، فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت، أو يجعل الله لهن سبيلا)^(٢) وهاتان الآيتان محكمتان لا يوجد ما يدل على نسخهما، ومضمون الآية المذكورة هنا أولا، أن التوبة توجب الإعراض عن الإيذاء، وهو الذى نص عليه فى قوله تعالى: (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله...) (٣) وهذا هو الحد، فالإعراض عنه واجب بعد التوبة.

(٢) النور : ٢

(٢) النساء : ١٤-١٥

(١) النساء : ٤

(ب) قوله تعالى في حد السرقة بعد ذكر القطع (فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم)^(١) وإن ذكر هذا بعد العقاب الذي قررته الآية التي سبقتها يكون بمقام الاستثناء المذكور في آية الحرابة بقوله تعالى (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم)^(٢) واستقلال الكلام لا يمنع أنه استثناء من الحكم، وإن كان على غير صيغة الاستثناء، على أن من الأصول المقررة أنه إذا تعارض نصان في ظاهرهما، وكانا مقارنين في الزمان يكون أحدهما مخصصا لعموم الآخر، فيكون بمقتضى هذه القاعدة قوله تعالى: (فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح) إلى آخر النص الكريم مخصصا لعموم الأمر بالقطع في قوله تعالى: (فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله)^(٣).

(ج) ماورد من الآثار الصحاح التي تثبت أن التوبة تجب ما قبلها، سواء في ذلك العقوبات الدنيوية والعقوبات الأخروية، فقد قال ﷺ (التائب من الذنب كمن لا ذنب له).

(د) إن التوبة السريعة تدل على أن النفس لم تدنس بالرجس، وقد قال تعالى في تحقيق معنى التوبة: (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة، ثم يتوبون من قريب)^(٤).

(هـ) إن أشد جرائم الحدود فتكا بالمجتمع هي جريمة الحرابة، فهم من معناها تحوى جرائم، وتتعدد بتعدد فرائسها، ومع ذلك فتح باب التوبة قبل القدرة، فإذا كانت التوبة تجب أشد الحدود إيذاء، فأولى أن يكون للتوبة أثر بالنسبة لما دونها.

١٧٢ - هذه حجج الذين قرروا أن التوبة في الجرائم الثلاث: الزنى والسرقة والشرب تسقط الحد. أما حجج الذين قرروا أن التوبة لا تسقط الحد فتقوم على ما يأتي:

(أ) إن الأمر بالقطع عام يشمل من تاب ومن لم يتب، ولم يجيء الاستثناء، فإسقاط التوبة عن التائب إهمال للنص، إذ هو تخصيص له من غير دليل من النص على التخصيص، والتوبة المذكورة في آية السرقة إنما هي في توبته بعد إقامة الحد. فقد ورد أن النبي ﷺ قال: إذا قطعت يد السارق فتأب سبقتة يده إلى الجنة، وإن لم يتب سبقتة يده إلى النار، كذلك توبة الزانيين،

(١) المائة : ٣٩ (٢) المائة : ٣٤

(٣) المائة : ٣٨ (٤) النساء : ١٧

(ب) إن النبي ﷺ أقام الحد على الذين جاؤا لتطهير أنفسهم بأقامة الحد عليهم فإنهم ما جاؤا كذلك، إلا وهم تائبون حق التوبة. وقد قال ﷺ في امرأة أقام عليها الحد: (لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لو سعتهم) وكذلك من جاء يعترف بسرقة جمل، فإن النبي ﷺ إقام عليه الحد، مع أنه جاء لتطهير نفسه مما ارتكب، وذلك يدل على كمال توبته.

(ج) وفوق ذلك أن الحد كفارة للذنوب في الدنيا، والكفارات تجب مع التوبة، فإن ظاهر من امرأته ثم تاب وأراد العودة إليها، فإنه لا يعود إلا إذا أتى بالكفارة مع أن ظاهر حاله أنه تاب توبة نصوحا عما ارتكب.

(د) أن قياس الزنى والسرقه والشرب على الحراة قياس مع الفارق لأن الجريمة في الحراة مجاهرة بالعصيان وانتقاص على الدولة، وهم يغالبون؛ فإذا تابوا قبل القدرة عليهم فقد ذهبت المغالبة، وانقطع السير في الجريمة، فهي جريمة مستمرة تنتهي بانقطاعها، وتبقى آثارها، ولم يعفوا مع التوبة من آثارها، فالعقاب في جريمة الحراة على الاستمرار فيها، أما العقوبة في السرقه والزنى والشرب فهي على أمر وقع وتم، وبتمامه استحق العقاب، ثم من جهة أخرى، فالتوبة في الحراة لها دليل مادي، وهي إغمد السيف والتسليم والخضوع التام للسلطان، فصح أن يبنى على هذا الدليل المادي سقوط العقاب من غير ذهاب الآثار بالنسبة للأفراد، فيقتص منهم إن وجب القصاص، وتتخذ الأموال التي استلبوها، أما التوبة في غيرها، فإنها أمر معنوي لامادي، ولم يتم دليل مادي عليها.

وإن التوبة إذا قام عليها دليل مادي فإنها تقبل، وبذلك قرر الفقهاء أن توبة السارق قبل القدرة عليه، ورده المال الذي استرقه تسقط الحد عنه، وقد قال ذلك أبو حنيفة وأصحابه مع إنهم منعوا إسقاط التوبة للعقوبة فيما عدا هذه الصورة، وقد قال في ذلك الكاساني ما نصه: وكذلك السرقة الصغرى - في مقابل السرقة في الحراة فهي الكبرى - إذا تاب السارق قبل أن يظفر به ورد المال إلى صاحبه يسقط عنه القطع بخلاف سائر الحدود إذ أنها لا تسقط بالتوبة، والفرق أن الخصومة شرط في السرقة الصغرى والكبرى، لأن محل الجنائية خالص حق العباد، والخصومة تنتهي بالتوبة، والتوبة تمامها برد المال إلى صاحبه، فإذا وصل المال إلى صاحبه لم يبق له حق الخصومة مع السارق بخلاف سائر الحدود، فإن الخصومة فيها ليست بشرط، فعدمها لا يمنع من إقامة الحد وفي حد القذف وإن كانت شرطا لكنها لا تبطل بالتوبة.

وقد روى عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه أنه كتب إليه عامله بالبصرة أن حارثة ابن زيد قد حارب الله ورسوله وسعى فى الأرض فسادا، فكتب إليه سيدنا على، إن حارثة قد تاب قبل أن تقدر عليه فلا تتعرض له إلا بخير...

ثم يقول الكاسانى (فأما إذا تاب بعد أن أخذ فإنه لا يسقط عنه الحد، لأن التوبة عن السرقة إذا أخذ المال برد المال إلى صاحبه، ويعد الأخذ لا يكون رد المال، بل يكون استرداداً منه جبرياً، فلا يسقط الحد، وهو بعد الأخذ متهم فى إظهار التوبة، فلا تتحقق توبته، والله سبحانه وتعالى أعلم).

وهذا الكلام يستفاد منه اتفاق الفقهاء على أن السارق إذا تاب قبل الخصومة ورد المال يسقط الحد، ولا عبرة بتوبته بعد الخصومة، وقد جعل الفرق بين الحالىن هو أنه فيما قبل الخصومة يرد المال مختاراً، فيكون ذلك أمانة التوبة، أما بعد الخصومة، فإن المال يسترد منه جبراً ولو أنه رده من تلقاء نفسه، لأن العقاب يترصد يديه.

١٧٣ - وننتهى من هذا إلى أن بعض الفقهاء يسقطون الحد بالتوبة، وبعضهم لا يسقطها، وقد اتفقوا على إسقاطها عن إذا تاب قبل القدرة عليه ورد المال، لأن الشرط فى إقامة الحد هو الخصومة، وإذا رد المال قبلها فلا موضع لها لأن الأساس هو المطالبة بالمال المسروق ابتداءً، وماله قد رد إليه، ولو كان الأخذ بالسرقة.

وعلى رأى الذين قرروا اعتبار التوبة مسقطاً للحد أ تكون قبل رفع الأمر إلى القاضى أم تكون التوبة مسقطاً للحد، ولو بعد رفع الأمر إلى القضاء بطريق شهادة الحسبة فى الزنى والشرب، وبالخصومة فى السرقة.

لقد وجدنا كتب الخلاف أطلقت، ولم تذكر وقتاً معيناً قبل وصول الأمر أو بعده، ومن هذا الإطلاق يمكن أن يقال أن التوبة تسقط الحد، ولو بعد وصول الأمر إلى القضاء، بل لو كانت بعد الحكم، واستدلوا لهم يومئذ إلى ذلك، فما ساقه الشافعى وغيره من أن النبى ﷺ قال عندما أخبروه بأن ماعزاً هم أن يفر (ألا تركتموه)، وسواء أكان الاستدلال مستقيماً أم غير مستقيم، فإن سوق ذلك دليل على اعتبارهم التوبة بعد الحكم، ولو كان عند التنفيذ، وفى الحقيقة أن النبى ﷺ اعتبر ذلك رجوعاً فى الإقرار، والا فإن التقديم بالإقرار ذاته توبة خالصة، وطلب للطهارة الكاملة.

وهذا ما يدل عليه الإطلاق في كتب الخلاف، ولكن جاء في الأحكام السلطانية للمواردى، والأحكام السلطانية لأبى يعلى، ما يفيد بأن مقام التوبة هو قبل أن يصل الأمر إلى القضاء، فقد قال المواردى مانصه:

(إذا تاب الزانى قبل القدرة عليه، قال تعالى: (ثم إن ربك للذين عملوا السوء بجهالة، ثم تابوا من بعد ذلك وأصلحوا إن ربك من بعدها لغفور رحيم)^(١) وفى قوله تعالى (بجهالة) تأويلان أحدهما بجهالة سوء، والثانى لغلبة الشهوة مع العلم بأنها سوء، وهذا أظهر التأويلين، ولكن من جهل بأنها سوء لم يأنم بها، ولا يحل لأحد أن يشفع فى إسقاط حد عن زان ولا غيره ولا يحل للمشفوع إليه أن يشفع).

وإذا علم أن المواردى شافعى المذهب ينتهى إلى أن زمان التوبة هو قبل أن يرفع الأمر إلى السلطان وهذا معنى قبل القدرة عليه.

وقال أبو يعلى ما نصه:

(ولو تاب الزانى قبل القدرة عليه سقط عنه الحد، وكذلك السارق والمحارب، والمنصوص عليه فى السارق والمحارب، فى رواية أبى الحارث، وابن حنبل: إذا تاب قبل أن يقدر عليه لم يقطع، وقد نقل الميمونى عنه لفظين فى الزانى، فقال: إذا أقر أربع مرات ثم تاب قبل أن يقام عليه الحد تقبل توبته، ولا يقام عليه الحد، وقال أبو الميمونى: وناظرته فى مجلس آخر، فقال: إذا رجع عما أقر به لم يرجم، فإن تاب فمن توبته أن يطهر بالرجم. فاللفظ الأول يقتضى قبول توبته بعد القدرة عليه، لأنه قال: من توبته أن يطهر بالرجم، ويحتمل أن يكون هذا بعد القدرة عليه ولا يحل لأحد أن يشفع فى إسقاط الحد عن زان ولا غيره، ولا يحل للمشفوع إليه أن يشفع فيه).

١٧٤ - ونرى من هذا أن كلمة الفقهاء متفقة على أن السارق إذا تاب قبل القدرة سقط عنه الحد، وذلك لأن شرط إقامتها الدعوى، ولا موضوع لها إذا عاد المال إلى صاحبه، لأن المطالبة فيها ليست بإقامة الحد إنما المطالبة فيها بالمال وقد عاد إليه.

ولكن الاختلاف فى الزنى والشرب، فالحنفية قرروا أن التوبة لا تسقط للحد قبل القدرة أو بعد القدرة، لأن النبى ﷺ أقام الحد، وقد ذهب الزانى يطلب التطهر بإقامة الحد

(١) النحل: ١١٩

عليه، وهذه بلا ريب توبة نصوح ليس فوقها، كما قال النبي ﷺ (لو وزعت على سبعين من أهل المدينة لو سعتهم).

والشافعية والحنابلة قرروا أن التوبة في الحدود كلها تقبل على النحو الذي بيناه في الاستدلال، وعبارات الشافعية تفيد أن التوبة تكون قبل القدرة، أو بعبارة أدق قبل وصول الأمر إلى القضاء، أما بعده فلا، وهذا واضح، وهو قريب مما أثر عن السلف من قول بعضهم: إذا بلغت الحدود السلطان فلن الشافع والمشفع، وهذا رأى واضح سليم في الجملة.

والحنابلة رويت عندهم عن الإمام أحمد روايتان:

أحدها: أن الإسقاط يثبت بالتوبة في الحالتين.

١٧٥ - ولكن ما التوبة التي يسقط الحد بها؟ إن من المقررات أن التوبة التي يقبلها الله تعالى لها أركان ثلاثة:

أولها: الندم على ما وقع.

ثانيا: العزم المؤكد على ألا يقع.

ثالثها: ألا يعود بالفعل.

وهذه الأركان الثلاثة اثنان منها في القلب - لا يعرفهما إلا عالم الغيوب، وما تنطوي عليه الصدور.

وإذا كان هذان الاثنان قد طويت عليهما الصدور، فالثالث أمر مغيب في المستقبل، علمه عند الله تعالى، ولا يعلم الغيب إلا هو.

إنه بلا شك إذا كانت التوبة قبل القدرة في السرقة فقد قام دليل مادي على الندم أو الخوف، وهو رد المال إلى صاحبه، ولكن في غيرها، سواء أكانت قبل القدرة أم كانت بعدها، فإنه لا يوجد دليل مادي على الندم، والعزيمة على ألا يقع في هذا، فما هي أمارات التوبة، أي قوله واستغفاره الظاهري الذي لا يستطيع القضاء سواه؟ - لم أجد فيما قرأت من نصوص ما يدل على معنى التوبة في هذا المقام، ولكن يظهر أنه يكتفى بالقول الظاهر،

وأن الاستمرار على الصلاة، ولزوم الجماعة يعتبر من مظاهر التوبة، لأنه يروى أن رجلاً كان يبيع التمر قد ضم امرأة إلى صدره ثم ندم، وذكر ذلك لأبي بكر، فقال له الصديق: أصليت معنا، قال: نعم، قال: فلا تذكر ذلك لأحد، فاعتبر الصلاة مع الجماعة توبة، ولكن كان هذا في العناق أو التقبيل، وأنى يكون ذلك من الزنى.

وإن التوبة القضائية يصدق صاحبها بعد مضي ستة أشهر على ارتكاب الكبيرة التي ارتكبها، فهل مضي الزمان على الارتكاب يعد من أسباب التصديق الظاهر ذلك.

١٧٦- وإنا إذا قررنا التوبة يكتفى فيها بإظهار الندم، والعزم على عدم ارتكابه بإعلان ذلك، وإن مضي الزمن من أسباب التصديق، فإننا ننتهي إلى نتيجة تتلاقى عندها كل الأقوال الفقهية، والوقائع تتلاقى أحكامها، وتلك النتيجة تبدو فيما يأتي:

(أ) إن الفقهاء متفقون على أن السارق إذا رد المسروق قبل وصول الأمر إلى القضاء وتاب فإن الدعوى لا ترفع، لأنها تصبح ليست ذات موضوع، إذ أساس الدعوى المطالبة بالمال، وقد زال سببها.

(ب) إن الفقهاء متفقون على أن التوبة إذا قامت دلائلها بمضي زمن طويل على ارتكاب الجريمة يسقط الحد، وقد اعتبر أبو حنيفة وأصحابه المدة الطويلة وحدها كافية لسقوط الحد، سواء أكانت قبل الترافع أم بعده، ولم ينظر إلى التوبة، وقد بينا ذلك في الماضي، وأما غير الحنفية فقد قرروا أن التوبة تسقط الحد قبل الترافع، أو بعده على خلاف في ذلك، ومن دلائل صدق التوبة مضي زمن معلوم.

(ج) وبالنسبة لحد الشرب قد اشترط الحنفية أن يساق إلى القضاء ورائحة الخمر تتبعث من فيه، وهذا لأن حد الشرب ثبت بالسنة، وهو يثبت في موضع النص، وموضع النص كان في رجل رأى سكران ورائحة الخمر تتبعث من فيه، فإذا كان قد استفاق، وذهبت رائحة الخمر، فإنه لا يحد على ما بينا من قبل، وبعد هذه النتائج المتلاقية في الواقع، نقرر أن موضوع الخلاف هو فيما إذا كانت قبل الترافع في الزنى ولم تمض مدة طويلة، وفيما إذا كانت التوبة بعد الترافع في الزنى أو السرقة أو الشرب، وهي موضع اختلاف في المذهب الحنبلي، وليست موضع خلاف في منع سقوط الحد في المذهب الشافعي.

وإذا كان للتوبة مقام فى إسقاط الحد سواء أكان قبل وصول الأمر إلى القضاء كما قرر الفقهاء بالنسبة للسرقة.. وكما قرر جمهورهم بالنسبة للزنى فإنه بلا شك لا تتصور التوبة ممن تعددت سرقاته، أو ممن تعدد زناه، بحيث صار يعرف بين الناس بالسارق أو الزانى، فإن معتاد السرقة ليس لقاض أن يعتبر استغفاره باللسان دليلاً على توبة القلب، فمن تكررت منه السرقة، ثم التوبة منها، لا يكون القاضى الذى يعتبر توبته بعد تكرار جرائمه مدركاً وجه الصواب، إنما هى تردد اللسان تحت نصل انتطع، ولا يمكن أن يقول أحد من الفقهاء: إن من تكررت منه السرقة تقبل له توبة والا كان القاضى يتغفل نفسه، ويستهيى بحسب الله تعالى، فالمعقول إذن أن تكون التوبة المقبولة هى التى تكون عن الجريمة الأولى، فإذا عاد إلى الثانية، وقدم التوبة لا تقبل، لأن كذبها واضح، وقد خدع القضاء أولاً بها، فلا يخدع ثانية، إذ أنه قد ثبت بالعيان أن التوبة الأولى لم تكن صحيحة، لأن شرط التوبة الصحيحة التى تقبل الغفران، ألا يقع فى الفعل الذى تاب منه مرة أخرى، ولا شك أن الثانية من نوع الأولى، ولا فرق بينهما، ثم إن النفس إذا تمرست بالمعصية أحاطت بها واستولت عليها، ولذلك قال الله تعالى: (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته، فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)^(١).

من أجل هذا نجد موضعاً لقول الذين يفكرون فى ظواهر النصوص، ويظنون أن التعبير بلفظ السارق والزانى يؤمّن إلى أن العقوبة تكون على معتاد الزنى أو السرقة، أو كما يعبر القانونيون اليوم على العائد فى هاتين الجريمتين، كما يدل التعبير بالوصف الذى يدل على الاعتقاد، لا بالفعل الذى يدل على الوقوع، ونشير إلى ذلك النظر بكلمة موضحة.

التعبير بالوصف والتعبير بالفعل

١٧٦ - الآيات الواردة فى الحدود فى بعضها التعبير بالوصف، وفى بعضها التعبير بالفعل وإن القرآن آية الإعجاز البيانى، فلا بد أن نتلمس الحكمة البيانية فى التعبير بالوصف والتعبير بالفعل، ولا نريد أن نقرر حكماً معيناً نناقض به صريح أقوال الفقهاء، بل نقول ما قلنا من قبل أنه نظر يلقى بعض الباحثين من غير تقيد برأى حوله.

وعند النظر فى تعبيرات القرآن نجد حكم الزنى تقرر بقوله تعالى: (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، ولا تأخذكم بهما رأفة فى

(١) البقرة: ٨١

دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين * الزانى لاينكح إلا زانية أو مشركة، والزانية لاينكحها إلا زانٍ أو مشرك، وحرم ذلك على المؤمنين^(١)، ونجد حكم السرقة تقرر بقوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله، والله عزيز حكيم * فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح، فإن الله يتوب عليه، إن الله غفور رحيم)^(٢).

ونرى في هذا أن التعبير كان بالوصف.

ونرى التعبير بالفعل في آية الحراية، فقد قال الله تعالى: (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزي في الدنيا، ولهم في الآخرة عذاب عظيم * إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم)^(٣).

وفي هذا نرى التعبير بالوصف في جريمتي السرقة والزنى، والتعبير بالفعل في جريمة الحراية.

وجاء التعبير بالفعل في حد القذف واللعان، فقد قال تعالى فيهما (والذين يرمون المحصنات، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا، وأولئك هم الفاسقون * إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم * والذين يرمون أزواجهم، ولم يكن لهم شهود إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين * والخامسة إن لعنة الله عليه أن كان من الكاذبين * ويدرا عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين)^(٤).

ونرى في هذا أن التعبير كان بالفعل ولم يكن بالوصف.

ولابد أن نتلمس سببا للفرقة بين التعبيرين، ونجد أن التفرقة واضحة بين القسم الأول من الجرائم، والقسم الثاني.

(١) النور : ٢-٣ (٢) المائدة : ٣٨-٣٩

(٣) المائدة : ٣٣ (٤) النور : ٤-٩

فالقسم الأول الجريمة فيه فى التكرار، والاعتیاد، ولذلك كانت الغلظة فى العقاب، والقسم الثانى الجريمة فيه فى ذات الفعل، فقذف المحصنات، ورميهن بالفحشاء له أثره فى إشاعة الفاحشة فى الذين آمنوا، وله أثره فى سمعة من تحدث عنهم، وإذا كانت ممن لم يتعود رمى النساء أو الرجال بالفاحشة يكون الأذى أشد وإشاعة الشر أقوى، لأن من يعتاد النطق بهذا يكون أثر كلامه أقل من أثر كلام من لم يتعود، ولم يعرف عنه النطق برفث القول، فتكون جريمته أوضح وأفعل. وكذلك الأمر فى المحاربة، ففعلها والاستمرار عليه، وإن كل واحد من الذين يحاربون الله ورسوله قد تعبدوا ذلك وهو الجريمة المستمرة الوقوع والحد هو لمنع الاستمرار فى الفعل.

ولذلك كانت الجريمة فى الفعل ذاته، لا فى الصفة بخلاف الزنى والسرقه فإن الزنى لا يعد انحلالاً نفسياً إلا إذا تكرر، وبغير التكرار يكون جهالة بالعاقبة إذ هو اندفاع شهوة، كما قال المواردي فيما نقلنا من قبل، وكذلك الأمر فى السرقه، لا يعد الشخص خطراً على الأمنين بالسرقه مرة واحدة، بل يكون باعتياده ذلك، واتخاذ السرقه مورداً للكسب، فيكون خبيث النفس، خبيث الكسب، ويكون لحمه نابتاً من حرام، وقد قال النبى ﷺ: (من نبت لحمه من حرام، فالنار أولى به).

وكانت التوبة من الارتكاب الأول للتوبة محل فيه.

١٧٧ - وإنه يزكى أن التعبير بالوصف يجعل التكرار أساس العقاب ويجعل للتوبة موضعاً فيه ما يأتى:

(أ) إن اشتراط أربعة من الشهود فى إثبات الزنى يومئذ إلى أن المرتكب مستهتر إلى درجة أنه يمكن أن يطلع على الجريمة أربعة من الشهود وأنه إذا كان قد شهد عليه أربعة، وهو لم يعتد الارتكاب فمن موجب الرحمة أن قد فتح الله تعالى باب التوبة، ولذلك يقولون أن اقتتران وصف الزانى بشهادة أربعة دليل على الاعتیاد والاستهتار.

(ب) إن المخزومية التى أمر النبى ﷺ أن تقطع يدها، قد اشتهرت بالسرقه وإنكار العوارى التى تستعيرها.

(ج) وإن عمر بن الخطاب رضى الله عنه لما هم بقطع يد شاب سرق، قالت له أمه: اعف عنه يا أمير المؤمنين فإنها أول مرة، فقال رضى الله عنه: (إن الله أرحم من أن يكشف ستر عبده لأول مرة)، وقد نقلنا ذلك من قبل فى السرقه.

(د) أن قطع اليد في السرقة والجلد على ملا من الناس يفقد الشخص الاعتبار إلى الأبد، فيكون القطع شاهدا عليه، ويكون الجلد الذي يشهده طائفة من المؤمنين، وبذلك يذهب الاعتبار الاجتماعي، وتسقط الكرامة الإنسانية، والكرامة وقاية للنفس من الوقوع في الجريمة، فإذا فقدت أصبح الشخص عدوا للمجتمع، وعدوا لنفسه، ويجرؤ على ارتكاب عدة من الجرائم، قد تكون من غير جرائم الحدود، وفقد كرامة عضو في الجماعة كفقده شخصه، بل إنه أنكى وأشد من فقد شخصه، لأنه يبقى عضوا فاسدا مفسدا، وخير من ذلك فناؤه.

ولا يمكن أن تستغنى الجماعة عن ذلك العضو بمجرد ارتكاب جريمة بجهالة أو اندفاع شهوة مرة واحدة، كما قرر الماوردي، وكما نقلنا عنه.

وقد يقول قائل: إن الله سبحانه وتعالى قد عبر عن الزنى بالفعل بدل الوصف في قوله (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت، حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا*) والَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَاتَّوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا عَنْهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا^(١).

ويقول أصحاب هذا النظر إن الله سبحانه وتعالى فتح باب التوبة بعد ذكر الفعل وليس الأمر كذكر الوصف، فإنه سبحانه وتعالى عندما ذكر الوصف قرن به العقاب حيث لا استثناء فيه، لكن لما ذكر الفعل فتح باب التوبة والتوبة سائغة بعد الفعل الأول، أما عند التكرار فلا محل لتصديق التوبة، ولا يكون حينئذ إلا الإيذاء، وهو ما بينته الآية التي ذكرت الوصف، وكان الآية ذكرت حالتين:

إحداها - الإتيان مع التكرار، وعقوبتها الإيذاء الذي بينته آية سورة النور: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)^(٢).

والثانية: حال عدم التكرار، وهو ما أشار إليه فتح باب التوبة.

١٧٨ - هذا نظر اتجه إليه بعض الباحثين، وقد استمدوه من تعبير القرآن الكريم، وتصريف البيان فيه، وهو المثل الأعلى للبيان، ولا يصل إليه أي بيان، واستمدوه ثانيا من أقوال الفقهاء الذين اعتبروا التوبة مسقطا للحدود الأربعة، قبل التقاضى أو بعده، فإن سقوط الحد بالتوبة يوجب قبولها ألا يكون هناك تكرار في الفعل، إذ أن معتاد السرقة لا يصدق في توبته بعد الترافع إلا إذا كانت السرقة الأولى، فإن ذلك قد يكون أمارة دالة على

(١) النساء: ١٥-١٦ (٢) النور: ٢

الصدق في التوبة، وكذلك الزاني إذا لم يكن معروفا بأنه من المنحطين في خلقهم المستهترين في فعالهم، ولا يمكن أن تكون أمانة دالة على الصدق إذا كان التكرار من قبل.

وإن الفقهاء قد قرروا في الردة أن الذين عرفوا بالزندقة لانتقيل توبتهم لأن انحراف فكرهم ونفوسهم واشتغالهم بتوهين الدين لا يجعل لاحتمال الصدق في توبتهم موضعاً، كذلك قرر المالكية وكثيرون من الشافعية وبعض الحنفية، وإذا كان تكرار الانحراف، والاشتغال بالزندقة مانعاً من قبول التوبة، أفلا يعد تكرار الزنى والاشتغال بالانحراف ومنك الأعراض مانعاً من قبول التوبة؟ ذلك هو المعقول.

وبذلك نذكر قولهم للذين يقولون إن التكرار في الزنى والسرقه شرط في قيام الحد، ويعتبرون تفكيرهم مستمداً من أقوال الفقهاء، وليس بزائد عليها، ولا يتزيد على النصوص الواردة المثبتة للحدود.

وقد يعترض على قولهم بأمرين:

أولهما: أن النبي ﷺ وهو مفسر القرآن ومبينه، كما قال تعالى: (إنا نحن نزلنا الذكر، وإنا له لحافظون)^(١) لم يسأل في إقامة حد الزنى عن التكرار، ولا في إقامة حد السرقة عنهما، كأن يكفي بالإقرار وتكراره ولا يسأل المقر عن عدد ارتكابه.

ثانيهما: أن أحداً من الفقهاء لم يذكر اشتراط التكرار قط، فكان عدم اشتراطه دليلاً على إهماله، فكيف أقوالهم ما لم يذكروه ولم يفرضوه.

والجواب عن الأمرين معاً أن الفقهاء الذين قرروا أن التوبة تمنع الحد قالوا ما قالوا، ولم يرد من السنة أن النبي ﷺ استتاب مرتكب حد، ولو كانت التوبة مانعة من الإقامة، لاستتاب النبي ﷺ ماعزاً والغامدية بدل أن يكرر السؤال عليهما ليفتح لهما باب الرجوع في الإقرار، وقد يكون المقر كاذباً في رجوعه، فكان أولى بالصادق الأمين أن يستتبه بدل أن يحمله على الرجوع الكاذب في إقراره الصادق.

ولكن يظهر أن النبي ﷺ فرض التكرار، فحكم، وقد ثبت أن المخزومية التي قطع يدها كانت معروفة بالسرقة وعدم الأمانة.

ومهما يكن فهذا نظر يفتح باباً لتفهم مسائل الحدود، ولا يلتزم به أحد على أنه مذهب

مقرر ثابت.

(١) الحجر : ٩

تكرار الجرائم وتداخل الحدود

١٧٩ - قد يتهم الشخص بعدة جرائم وتثبت عليه، فهل تتداخل العقوبات، ولو كانت الجرائم من جنس واحد، وهل تتعدد العقوبات إذا اختلفت أنواعها دائماً؟

من أجل الإجابة السليمة عن هذين السؤالين لابد من فرض عدة صور وبيان الحكم في كل صورة، وسنجعل كلامنا في الحدود، ولا نمس القصاص إلا إذا اضطررنا إلى الخوض في بعض أجزائه مؤجلين تمام القول عند الكلام فيه في باب القصاص وقواعده، ولنفرض الآن الصور الآتية:

الأولى: إذا تعددت الجرائم في حد لا يتعلق به أى حق للعباد، أو تعلق وكان واحداً كتكرار الزنى.

والثانية: أن تتعدد الجرائم في حد لا يتعلق به حق للعباد كالقذف والسرقة إذا تعدد المجنى عليهم، وإقامة الحد تحتاج إلى خصومة.

الثالثة: أن تتعدد الجرائم، ويكون لكل جريمة حد قائم بذاته أمتداخل أم لا تتداخل.

الرابعة: أن تتعدد الجرائم، وفيها ما يوجب الحد، وما يوجب القصاص.

١٨٠ - ولنبتدىء بالصورة الأولى، فنقول: قد أجمع الفقهاء على أنه إذا تعدد ما يوجب حداً واحداً ولم يتعلق بذلك الحد حق الغير، أو كان حقه يثبت في المال دون أصل الحد، فإنه لا يقام إلا حد واحد، إذا كان تعدد الجريمة سابقاً على رفع الأمر إلى القضاء، فمن زنى مراراً من غير أن يقام الحد، ثم ثبت بعد ذلك بين يدي القضاء تعدد هذه الجريمة، فإنه لا يقام عليه إلا حد واحد، ومن سرق مراراً، ثم رفع أمره إلى القضاء لا يقام عليه إلا حد واحد.

وذلك لأن تلك الحدود تقام للزجر العام، والزجر العام لا يقتضى التعدد، ولأن الحد لتهذيب نفس الجاني، وذلك يتم بإقامة حد واحد، فوق ذلك، فإن الجرائم التي تسبق الأخيرة منها تكون غالباً قد مضى عليها زمن طويل، والتقدم عند الحنفية يمنع إقامة الحد، ولأنه عساه أن يكون قد أظهر التوبة في الجريمة الأولى، فسقطت بهذه التوبة الظاهرة عقوبة الأولى.

ومثل ذلك السرقة، وإن كان المال يجب أدائه في كل السرقات لأنه حق الأدمى إلا أنه عند أبى حنيفة إذا كان القطع، فلا ضمان للمال على ما سنذكره إن شاء الله تعالى.

ومثل السرقة والزنى الشرب، ومثله القذف إذا كان المقنوف واحداً لأنه لا يحكم إلا بالخصومة في القذف، والخصومة لم تكن إلا في الأخيرة، وذلك بخلاف ما إذا تعدد المقنوفون، لتعدد المجنى عليهم.

وهذا الحكم موضع إجماع من الفقهاء، وقد قال في ذلك صاحب المغنى (وجملته أن ما يوجب الحد من الزنى والسرقة والقذف وشرب الخمر إذا تكرر قبل إقامة الحد أجزاً حد واحد، بغير خلاف علمناه، قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من نحفظ عنه من أهل العلم، منهم عطاء والزهرى ومالك وأبو حنيفة وأحمد وإسحاق وأبو ثور وأبو يوسف وهو مذهب الشافعى، وإن أقيم عليه الحد، ثم حدثت منه جناية أخرى ففيها حدان لأنعلم فيه خلافاً، وحكاه ابن المنذر عن من يحفظ عنه، وقد سئل رسول الله ﷺ عن الأمة تزنى قبل أن تحصن فقال: (إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها) ولتدخل في الحدود إنما يكون مع اجتماعها، وهذا الحد الثانى واجب بعد سقوط الحد الأول باستيفائه.

ونرى أن الحد إذا تكرر لإيقام إلا حد واحد، وذلك مثل القذف، ولكن بقيد، وهو أن يكون المقنوف واحداً، فإذا تعدد المقنوفون، فإن لذلك حكماً آخر.

ونرى صاحب المغنى يذكر أن الحكم موضع إجماع، وقال لأنعلم فيه مخالفاً عن من نحفظ من أهل العلم، وابن حزم في المحلى يذكر أن فيه خلافاً، ويقول فيمن أصاب حداً مرتين فصاعداً، كمن زنى مرتين فأكتر قبل أن يحد في ذلك، قالت طائفة ليس في ذلك كله إلا حد واحد، وقالت طائفة عليه لكل مرة حد.

ولكن يظهر أن هذه الطائفة من فقهاء الظاهرية؛ لأننا لانعرف أن أحداً من فقهاء الأمصار قال ذلك.

ولنتقل إلى الصورة الثانية من تعدد جرائم الحدود، إذا تعدد المجنى عليهم، كأن يسرق من عدة أشخاص على مرات مختلفة، وكأن يقذف عدداً من الناس على سبيل الأفراد، ويرفعون دعاوى جميعاً، وإن هذه الصورة لها شعبتان:

(أ) الأولى: أن يسرق مرات من أشخاص مختلفين، ثم يرفعون جميعاً دعاوى أو يقذف عدة أشخاص، ثم يرفعون الدعاوى واحداً بعد آخر.

ولا يحد إلا بعد دعوى الأخير، أفتردد الحدود، أم يقام حد واحد.

الشعبة الثانية: أن يقذف جماعة يحصون دفعة واحدة أو على عدة مرات، ثم يرفعون جميعاً أيتعدد الحد، أم لا يتعدد؟ كذلك إذا سرق من جماعة مالهم وهو مجتمع في شركة أو في مكان واحد وسرق المال كله وهو لكل هؤلاء الشركاء.

١٨١ - ولنتكلم فى السرقة أولا:

لقد ذكرنا أن من سرق عدة مرات من شخص واحد ولم يقم عليه الحد ثم توافرت أسباب الحد فى المرة الأخيرة فإنه يقام عليه حد واحد، لأنه لا يمكن أن يقام حد من غير دعوى، ولم تتوافر فى السابق على المرة الأخيرة دعاوى، حتى يقام الحد.

ولذا تكررت السرقة من أشخاص مختلفين، ورفعوا جميعا متفرقين أيقام عليهم حد واحد أم يقام لكل واحد منهم حد قائم بذاته، ولاتتداخل العقوبة.

فى المسألة رايان:

أحدهما: أنه يقطع لكل واحد منهم، وذلك لتعدد المجنى عليهم الذين تعلقت حقوقهم بالخيانة، لأن كل واحد له دعوى خاصة به لاتدخل فى دعوى غيره، ولأن الوقائع مختلفة، فيكون لكل حد، فالسرقة من زيد غير السرقة من عبيد، وما دام الأمر كذلك وقد تعددت الدعاوى وتعدد من تعلقت بالسرقة حقوقهم، فإنه يتعدد الحد، ولأن حد السرقة كحد القذف قد تعلق حق العباد به، ومن قذف أشخاصا، ورفعوا جميعا الأمر، فإنه يجب حد لكل من رفع دعوى، وكذلك السرقة، والقذف والسرقة متشابهان فى أن كلا منهما تعلق به حق العباد، وما ثبت لأحد المثليين يثبت للآخر، وعلى هذا الرأى بعض الحنابلة وبعض الشافعية وبعض المالكية.

والرأى الثانى: أنه يقطع مرة واحدة أى يقام حد واحد، وذلك لأن موضوع الجريمة هو المال، وما أوجدته الجريمة من دعر عام، وفزع بين الناس، والمال حق صاحبه، ولذلك كانت الدعوى، أما ما توجده الجريمة من فزع فمن أجله كان الحد، ولاشك أن الردع والزجر يتحقق بإقامة حد واحد، ولأن الحد لإقامة حق الله تعالى، وهو حق المجتمع، وحق الله تعالى ما يكفى للزجر.

ومع هذا الرأى أكثر الشافعية، والحنفية، والمالكية.

بيد أن الحنفية جرى بينهم خلاف فيما يتعلق برد الأموال التى سُرقت فيقول أبو يوسف ومحمد أن الجريمة التى قطع فيها لا يرد المال، ويرد فيما عداها، وذلك لأن القطع يجب طلب المال فى الجريمة التى كان القطع من أجلها، وما عداها من الجرائم، فإنه لا قطع

فيها، فبقى الحق المالى ثابتا وعليه أن يعيدها كما هي إن كانت قائمة، ويضمنها إن كانت مستهلكة أى عليه أن يؤدي قيمتها .

ولأن الذى خاصم وقطعت اليد لأجله، تغير نوع الحق فيه فصار حدا، أما الذين لم يخاصموا فحقوقهم المالية ثابتة، وهذا إذا خاصم أحدهم واضح، أما إذا خاصموا جميعا، فإن ذلك التعليل لا يكون واضحا .

وقال أبو حنيفة إن المال إذا كان قائما بعينه رد إلى أصحابه جميعا، لأن حقهم متعلق به، فهو حق عيني لا يتصل بذمة السارق، وعلى القاضى أن يرده إليهم، ولا يعد القطع سببا للملكية، فإن الزجر عن الجريمة لا يعد من أسباب الملكية، ولكن إذا استهلك السارق المال فإنه لا يضمن، لأن الحق تعلق بذمته، فصار حقا شخصيا على حد تعبير القانونيين، وذمته بعد إقامة الحد عليه صارت غير صالحة لأن يتعلق بها حق المال إذ أنه لا يستوفى حق من شخص مرتين، ولأن العقوبة الأشد قد وقعت فيستغنى بها عن عقوبة الضمان، وإذا كان فى الموضوع عقوبتان يكتفى بالأشد منهما، إذ تجب ما قبلها .

والمالكية على أنه لا يقيم إلا حد واحد، وقال مالك فى الموطأ: (الأمر عندنا أن الذى يسرق مرارا ثم يستعدى عليه أنه ليس عليه إلا أن يقطع يده لجميع من سرق منه إذا لم يكن أقيم عليه الحد قبل ذلك، فإن أقيم ثم سرق ما يجب فيه القطع قطع أيضا).

وقد عبر الإمام مالك عن ذلك الرأى بأنه المأخوذ به عند أهل المدينة، ولذلك عبر عن هذا الرأى بقوله (الأمر عندنا) أى بالمدينة، فهو رأى مؤيد بإجماع أهل المدينة عليه.

ولافرق فى هذا الحكم بين أن تكون السرقة مكررة لعدة أشخاص أو أن تكون السرقة مكررة من جماعة أو تكون السرقة مرة واحدة من عدة أشخاص، كأن يسطولص على منزل فيه عدة سكان، فيسرق متاعهم جميعا ورفعوا جميعا فإنه لا يقيم إلا حد واحد، ويظهر أن ذلك مجمع عليه، لاختلاف فيه، وذلك لأن الواقعة واحدة، وإن تعدد المجنى عليهم، والعقوبة ليست على مقدار المال أو على عدد المجنى عليهم، إنما العقوبة على الفعل فى ذاته.

١٨٢ - وقبل أن ننتهى مما يتعلق بالسرقة نقول أن ابن قدامة فى المغنى نسب إلى أبى حنيفة قولا لم نجده فى كتب الحنفية، فهو يقول: (قال أبو حنيفة إذا قطع بسرقة عين

مرة لم يقطع بسبب سرقتها ثانية، إلا أن يكون قد قطع بسرقة غزل ثم سرقة منسوجا أو قطع بسرقة رطب ثم سرقة تمرا.

واحتج بأن هذا يتعلق استيفائه بمطالبة آدمى، فإذا تكرر سببه فى العين الواحدة لم يتكرر كحد القذف.

ومن فحوى هذا الكلام يستبين القارئ أن العين إذا كانت غزلا ثم نسجت تكون أخرى، وكذلك البلح إذا كان رطباً ثم صار تمرا يكون عينا أخرى، وبذلك تكون السرقة التى تلحقها، سرقة أخرى كلتاها توجب القطع.

والمقرر أن العين الواحدة إذا قطع لسرقتها مرة لا يقطع لأجلها مرة أخرى.

وذلك عند الحنفية، أما عند غيرهم فإن السرقة إذا تكررت، ولو على عين واحدة، يقطع لأجل كل مرة، لأن العقوبة على الفعل، لا على ذات العين، فتعدد الفعل مع استيفاء شروط السرقة يوجب تعدد القطع فى الدائرة الجائزة شرعا.

ولكن الحنفية مع قولهم أن تعدد السرقة على عين واحدة ولكن تغير شكلها وجب القطع، لتعدد العين، إذ تتغير قيمتها، فإذا كانت غزلا ونسج صارت ثيابا، وإذا كانت رطباً فجف صار تمرا، فتغير الصفة الذى يغير القيمة يوجب تغير العين إلى حال أخرى، هذا هو حكم التداخل فى السرقة، ولنتنقل إلى القذف.

التداخل فى حد القذف

١٨٣ - إذا قذف الشخص أحادا بأسمائهم بأن قذف شخصا باسمه، ثم قذف آخر باسمه، وثالثا باسمه، ورفع كل واحد منهم أمره إلى القضاء، فإن الظاهر من أقوال الفقهاء أن الجرائم لا تتداخل، بل تتعدد العقوبة بتعدد هذه الجرائم، لأن الجريمة الواقعة على كل واحد منفصلة عن الأخرى، وفى الحقيقة أن هذه الجرائم أحادية، وإن تعدد أشخاصها، فقذف شخص معين له حقوقه، غير قذف شخص آخر، وإذا قاموا برفع الدعوى فإنه يحد لكل واحد.

ولكن ذكر فى البدائع أنه يكون حد واحد إذا كان الرمى فى وقت واحد، وترافعوا ميعا أو لم يقم حد، حتى رفع الأخير بخلاف ما إذا أقيم حد لأحدهم ثم أقام الآخر.

وإذا قذف جماعة من الناس فإن كانوا لا يحصون ولا يمكن أن يوجه القذف إلى أشخاص، كمن يقول: أهل هذه القرية زناة أو أهل هذه القبيلة زناة، ولو كانوا يحصون عدا، فإنه لا يحد في هذه الحال، لأنه يمكن أن يكون القذف للجماعة بصفتها جماعة بأن يكون الزنى يسيطر على مجتمعتها وإن لم يقع من كل فرد منها، ولأنه يدخل في الجماعة من لا يقع منهم الزنى، ومع هذا الاحتمال لا يمكن لواحد أن يرفع الأمر إلى القضاء لأن مظنة إبعاده عن التهمة ممكن، ومع الاحتمال لا يتحقق الرمي بالزنى الذى يوجب حدا، وإن أمكن فإن الشبهة قائمة، ولأحد مع الاحتمال ولا مع الشبهة وأنه في حال سقوط الحد يجب التعزير، لأن في هذا الكلام إشاعة الفاحشة.

وإذا كان الرمي لجماعة يحصون عدا، وهم معروفون بأشخاصهم، كأن يقول لجماعة في مكان معين أنتم زناة، من غير أن يبين واحدا منهم، وهم محصورون ويحصون عدا لا تكون التهمة موجهة لغيرهم.

وقد جاء في المغنى لابن قدامة:

(وإذا قذف الجماعة بكلمة واحدة، فحد واحد إذا طالبوا أو واحد منهم، وبهذا قال طاووس، والزهرى، والنخعى، وقتادة، وحماة، ومالك، والثوري، وأبو حنيفة والصاحبان، وقال الحسن وأبو ثور وابن المنذر: لكل واحد حد كامل، وعن أحمد مثل ذلك، وعند الشافعى قولان كالروايتين، ووجه هذا أنه قذف كل واحد منهم، فلزمه حد كامل كما لو قذفهم بكلمات.

ولنا قوله تعالى: (والذين يرمون المحصنات، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلسوهم ثمانية جلدة)^(١) ولم يفرق بين قذف واحد أو جماعة، ولأن الذين شهدوا على المفيرة قذفوا معه امرأة، فلم يحدهم إلا حدا واحدا، لأنه قذف واحد فلم يجب إلا حد واحد، كما لو قذف واحدا، ولأن الحد إنما يجب بإدخال المعرة على المقنوف بقذفه، ويحد واحد يظهر كذب هذا القاذف، وتزول المعرة فوجب أن يكتفى به، بخلاف ما إذا قذف كل واحد قذفا مفردا، فإن كذبه في قذف لا يلزم منه كذبه في آخر، ولا تزول المعرة عن أحد المقنوفين بحده للآخر، فإذا ثبت هذا، فإنهم إن طلبوا جملة واحدة حد لهم وإن طلبه واحد أقيم عليه الحد، لأن الحق ثابت لهم على سبيل البديل، فأيهم طالب به استوفى، وسقط (حق الباقيين) فلم يكن لغيره الطلب به كحق المرأة على أوليائها في تزويجها إذا قام به واحد سقط عن

(١) النور: ٤

الباقين، وإن أسقطه أحدهم، فغيره المطالبة به، واستيفائه، لأن المعرة لم تزل بعفو صاحبه، وليس للعاقى الطلب به، لأنه أسقط حقه).

وروى عن أحمد -رحمه الله- رواية أخرى، وهي أنهم إن طلبوه دفعة واحدة فحد واحد، وكذلك إن طلبوه واحدا واحدا إلا أنه لم يقد حتى طلبه الكل فحد واحد، وإن طلبه واحد فاقسم له الحد، ثم طلبه آخر أقسم عليه الحد، وكذلك جميعهم، وهذا قول عروة لأنهم إذا اجتمعوا على طلبه وقع استيفائه بجميعهم وإذا طلبه واحد منفردا كان استيفائه له وحده، فلم يسقط حق الباقيين باستيفائهم ولا إسقاطهم.

١٨٤ - ويتبين من هذا الكلام أن رمى جماعة محصورة بالزنى وإذا كان بكلمة واحدة فإنه يتنازع شبهان.

أحدهما: أن يكون كما إذا رمى كل واحد منهما منفردا، لأن انحصارهم، وتعيينهم يجعل التهمة بالزنى واقعة على كل واحد منهم منفردا كما لو عدد الأقوال، وبذلك يجب حد لكل واحد منهم، إذا طلبه، لا يسقط الحد لغيره لأن التهمة موجهة له، فحد لغيره لا يسقط حقه، لأنه لم يتم له استيفاء الحد لأجله، ولهذا قال بعض الفقهاء أنه يحد لكل واحد منهم، وهذا قول عند الشافعي، وقول عند أحمد.

وإن ترجيح ذلك الشبه عند الذين قالوه سببه تغليب حق العبد في حد القذف إذ أن هذا الحد قام في نظرهم لرد اعتبار المقذوف ولا يقال أن اعتباره رد بقيام الحد لأجل غيره، فيبقى حقه قائما وثابتا.

ثانيهما: برمي الجماعة غير المحصورة، ولكن لأنهم معينون أقسم حد واحد فكان أثر شبه بغير المحصورين في أنه اعتبر رميا للجماعة، ولكنه أشاب أشخاصا معينين، فكان حدا واحدا كافيا.

ويلاحظ أن ذلك الرأي التفت إلى تغليب حق الله تعالى، لأن حق الله تعالى يتحقق بالزجر العام، والزجر العام يتحقق بإقامة حد واحد، لأنه كاف لإثبات كذبه وردعه، وصيانة أعراض الناس، بإقامة حد آخر لاجنوى فيه ولا حاجة إليه.

والرأي الثالث المروي عن الإمام أحمد -رضي الله عنه- قد أخذ بالاتجاهين

وبالشبهين، فهو قد أخذ بالشبه الثانى فى حال ما إذا رفعوا الدعوى مجتمعين، أو فرادى، ولكن لم يقد الحد حتى تم جمعهم، وأخذ بالأول فى حال ما إذا رفعوا الأمر إلى القضاء فرادى، وحد بكل واحد رفع قبل أن يرفع الآخر، ولعل لهذا الكلام معنى بالنسبة للمعة، لأنه إن سكت بعد أن حد للآخر قد يعد سكوته تسليما بالاتهام، فإذا نفى عن نفسه ومطالب بحد القذف يجاب لدفع المعة.

١٨٥ - هذا كله إذا كان قذف الجماعة بلفظ واحد، أما إذا تكرر اللفظ ومرات القذف، فقد اختلف الفقهاء على رأيين:

أحدهما: قول بعض الفقهاء يجب حد لكل كلمة، وذلك مذهب مالك، لأنها جناية توجب حدًا، فإذا تكررت كفى حد واحد، كما لو سرق من جماعة، أو زنى بنساء، أو شرب مسكرات مختلفة.

والثانى: أنه يجب حد لكل كلمة منها وهذا مذهب الشافعى وأحمد وابن أبى ليلى والشعبى وقتادة، لأنها حقوق الأدميين، فلا تتداخل كالديون والقصاص، وفرقوا بين الحكم فى القذف والحكم فى الزنى والسرقه بأن حق الأدمى بالنسبة للسرقه فى المال، وأما القطف فحق الله تعالى خالص، أما القذف، فحق الأدمى متصل به.

وقد نسب صاحب المغنى القول الثانى إلى أبى حنيفة وأصحابه، ولكن بالرجوع لكتب الحنفية تبين أنه لا يجب إلا حد واحد، فقد قال جاء فى البدائع للكاسانى ما نصه:

(وكذا يجرى فيه التداخل عندنا، حتى لو قذف إنسانا بالزنى بكلمة، أو قذف واحد بكلام على حدة لا يجب عليه إلا حد واحد سواء أحضروا جميعا أو حضر واحد، ولو ضرب القاذف تسعة وسبعين سوطا، ثم قذف آخر ضرب السوط الأخير فقط، وعند الشافعى يضرب السوط الأخير للأول وثمانين سوطا آخر الثانى، ولو قذف رجلا فحد، ثم قذف آخر يحد بالثانى بلا خلاف).

ومغزى هذا الكلام أن الحنفية ينظرون إلى حد القذف على أنه حق لله تعالى، فلا فرق بينه وبين السرقه، ولا بينه وبين الزنى، إلا فى الخصومة، فإنه بعد رفع الدعوى يكونان على

سواء، إذ المقصود فيه الردع والزجر، وذلك يتحقق بالضرب مرة واحدة، ويتفرع على ذلك أمور ثلاثة:

أولها: أنه إذا كان قذف الجماعة بكلمة واحدة أو بكلمات، فلا يقام إلا حد واحد.
 ثانيها: أنه إذا أقيم عليه الحد للقذف، وطالب الآخر بإقامته، فإنه يحد من جديد، لأن الحد كان للمطالبة الأولى، فإذا طالب الثاني فقد جاء بحد جديد.
 ثالثها: أن العبرة بتمام الحد حتى أنه لو طالب الثاني بإقامة الحد، وقد بقي من الحد الأول سوط واحد أغنى عند الحنفية، وعند غيرهم لابد من حد جديد.

وظاهر عبارات البدائع، أنه لو كان قد باشر سبب الحد، وهو لا يزال يجلد يغنى هذا الحد، كما لو قذف الشهود وهو يضرب اعتبر الحد الذي أقيم عليه، ولا يقام سواء، وذلك سير على مقتضى منطق المذهب الحنفى، وهو أن الحد حق لله تعالى، وليس للأدعيين حق فيه إلا بمقدار حقهم فى الخصومة وبعدها لاحق لهم، حتى أنه لا يعتبر عفوهم، كما بيئنا من قبل.

١٨٦ - وخلاصة القول فى الاختلاف بين المذاهب فى مسألة تعدد المقنوفين مع أن القاذف واحد، أن مالكا وأحمد والثورى، وأبا حنيفة والثورى وأحمد فى رواية أنه لا يقام على القاذف إلا حد واحد سواء أكان القذف بكلمة واحدة أم كان بكلمات متفرقة، وكان ذلك قياسا على حد الزنى وعلى حد الشرب، فإنه إذا تعدد السبب الموجب أو المجنى عليه ثبت حد واحد متى كان التعدد قبل إقامة الحد، وأما إذا كان بعد إقامة الحد، فإنه يجب حد جديد للسبب الجديد الذى فرض بعد إقامة الحد لأجل السبب الأول، وأن النبى ﷺ لآعن من رمى امرأته مع رجل عينه، ولم يقم حد القذف عليه، وهذا يدل على أن السبب مادام واحدا فحد واحد، وإن تعدد المقنوفون، وكذلك الأمر فى رجم الثلاثة الذين شهدوا على المغيرة بن شعبه فقد حد عليهم حدا واحدا مع أنهم اتهموا المغيرة ومن رموها معه.

وفريق آخر من الفقهاء قالوا: عليه حدود بمقدار من رماهم، وهذه رواية عن أحمد، وقول عند الشافعية وقول عند بعض المالكية، وحجتهم فى ذلك، أن حق الأدمى ثابت، فوجب لكل واحد منهم حق، وقد بينا فقه هذا، وهو أنهم يغلبون حق الأدمى، بينما الأولون يعتبرون القذف بعد الخصومة حقا خالصا لله تعالى، ومما استدلوا به أيضا أن الرجل إذا كان له زوات أربع أو أقل، ورماهن جميعا بالزنى يكون عليه أن يلاعن كل واحدة، واللعان حد قائم

مقام حد القذف أو مستقل عنه، ولكن سببه الموجب له متفق مع السبب الموجب لحد القذف، فهما متشابهان في السبب، وإن تبايناً في الحقيقة إذ اللعان أيمان، وحد القذف جلد.

وفي الحقيقة أن اللعان، وإن اتحد مع حد القذف في السبب يختلف معه في الحقيقة، ويكفي ذلك لثبوت التغاير، لأن اللعان أيمان أربعة، ولا يغني يمينه مع واحدة عن يمينه مع الأخرى، ولأنه يترتب عليه نفى النسب والطلاق، وذلك يقتضى أن يكون لكل واحدة لعان خاص بها.

وقد نقلنا عن المغنى ماروى عن أحمد أنه إذا كان القذف للجماعة بكلمة واحدة كان الحد واحداً، وإلا تعددت الحدود بعددهم.

ونقلنا لك أن مذهب أبى حنيفة وأكثر المالكية أنه حد واحد وأنه إذا قذف وهو جلد يكمل الثمانون ولا زيادة، ولكن في المذهب المالكي أقوال ثلاثة بالنسبة لمن قذف قبل أن يتم إقامة الحد عليه، وكان القذف وهو يحد.

القول الأول: أنه لا يعتد بما كان قبل القذف الأخير، ويبدأ من ذلك الوقت جلد ثمانين جلدة، وذلك لأن الجزء الأول يعتبر لا وجود له، والقذف الجديد احتاج إلى حد قائم بذاته، فيتداخل فيه بقية الأول، وكأنه حد للثلاثين معاً، ولا يمكن أن يعتبر عدد الجزء الذي جلد به أولاً من الثاني لعدم قيام السبب، وذلك مقتضى القياس الفقهي، ولعل رأى الحنفية استحسان.

القول الثاني: كقول الحنفية، وهو أنه يكمل الأول لأن الثاني من جنس الأول وهو استحسان بين.

والقول الثالث في المذهب: أنه إذا كان القدر الذي ضرب به يسيراً أو عشرة الأسواط يسيرة، فإنه يتم هذا الحد، ويغنى عن الثاني، وقيل إذا لم يصل إلى النصف الأول، وقيل إن مضى الثلاثين ابتداءً الثاني.

القول الرابع: أنه إن مضى الحد الأول، ولم يبق منه إلا يسير أتم، واستأنف القاضي حداً جديداً، وهذا مماثل بالنسبة لبقاء اليسير.

هذه خلاصة أقوال الفقهاء استخلصناها من ثنايا الكتب، والله سبحانه وتعالى هو الموفق.

١٨٧ - هذا كله إذا تعدد المقتوفون، ولم يتعدد القاذف، والصورة الجديدة إذا تعدد القاذفون، واتحد المقتوف، وذلك أنه يتعدد من قذف شخصا واحدا، ولكن لم يبلغوا أربعة، إذ أنهم إن بلغوا أربعة لكانوا شهادة بالزنى كافية من حيث العدد، لإثبات حد الزنى، وإذا سقطت شهادتهم، لعدم عدالتهم، فلا يقام عليهم حد القذف لمكان الشبهة كما أشرنا من قبل.

وإذا لم يبلغوا نصاب الشهادة على الزنى فإنه يحد كل واحد منهم حدا لارتكابه ما يوجب الحد، ولا يغنى حد واحد عن حد الآخر، وذلك لأن النبي ﷺ قد حد من أشاعوا الفاحشة، وقذفوا الطاهرة أم المؤمنين السيدة عائشة رضى الله تعالى عنها، ولأن عمر بن الخطاب جلد الثلاثة الذين شهدوا على المغيرة بن شعبه بالزنى.

وذلك واضح كل الوضوح لأن الحد قد وجب على كل مرتكب للقذف زجرا، ومنعا، ولا عبرة بكون المجنى عليه واحدا أو أكثر، فالعبرة بوقوع الجريمة ممن ارتكبتها، وإقامة الحد واجب على الإمام وجوبا عينيا، ومحلها هو المرتكب، وعلى كل إنسان أن يصون لسانه عن الافتراء على المحصنات، وهذا واجب عيني عليه.

تداخل العقوبات المختلفة

١٨٧ - كان ما بيناه خاصا بتعدد الجرائم، والعقوبة واحدة، ولكن قد تتعدد العقوبات وتختلف في الجريمة الواحدة، كالزنى مثلا، فإنه قد يرتكبه قبل أن يكون محصنا بالزواج، وقبل أن يقام عليه الحد بالجلد تزوج، وارتكب الزنى فإن العقوبة حينئذ تكون الرجم، فإن الجريمة من جنس واحد، ولكن العقوبة مختلفة باختلاف أحوال الارتكاب، وقد تعددت الجرائم ولكل جريمة عقوبة خاصة، وفي هذه الحال، إما أن الجرائم كل عقوبتها الحد، وإما أن تكون مختلفة بعضها عقوبته حد، وبعضها عقوبته قصاص.

وعلى ذلك تكون الأحوال ثلاثا:

أولاهما: أن تكون العقوبة، والجريمة متحدة النوع، ولكن الاختلاف باختلاف الحال.

الثانية: أن تكون العقوبات مختلفة، والجرائم ليست من جنس واحد، كمن يرتكب الزنى، ويقذف غيره به، وكلها عقوبتها من الحدود، وكمن يسرق ويؤذي ويشرب الخمر.

الثالثة: أن تختلف الجرائم، وبعضها يوجب حداً، وبعضها يوجب قصاصاً.

ولكل من هذه الأقسام حكم نرجو أن نبينه بياناً وأقياً مع الإيجاز.

١٨٨ - ولنتكلم في الصورة الأولى، وهي ما إذا كانت الجريمة واحدة، وهي توجب حداً في حال، وتوجب أغلظ منه في حال أخرى.

وذلك يكون في الزنى إذا زنى وهو غير محصن، ووصل أمره إلى القاضي، وقبل أن يقام عليه الحد، زنى بعد أن أحصن أيقام الحدان أم يدخل الضعيف في القوي، فيكتفى بالرجم؟

قال المالكية وأحمد وأبو حنيفة وأصحابه: يكتفى بالرجم لما روى عن عبد الله بن مسعود أنه إذا اجتمع حدان فيهما القتل اكتفى به، وهذا القول انتشر في عهد الصحابة -رضوان الله تبارك وتعالى عنهم-، والحدود شرعت للزجر العام -والردع، والقتل كاف لهذا من غير ضم شيء إليه، لأن المعتدى عليه واحد، وهو المجتمع أو الشرع، وما دام قد توحد المعتدى، فيتوحد العقاب وهو الأغلظ، لأن الأقل يدخل في ضمنه، ولا يدخل الأغلظ في ضمن الأقل.

وعند الشافعي قولان:

أحدهما: أنه يجلد لحال عدم الإحصان، ويرجم لحال الإحصان، وذلك لأنه تقرر حدان، ولم يوجد ما يسقط أحدهما - وكلاهما توافر سببه، ولم يوجد ما يسقطه، فوجب استيفاءه، والاكتفاء بالأغلظ إهمال لحد من حدود الله تعالى، لأن حدود الله تعالى ثبتت بالنص، فلا تسقط بالرأي، فالنصوص جاءت بالجلد، وجاءت بالرجم بولا تأخي النص، وفي إهمال الجلد إهمال للنص بالرأي، وذلك غير سائغ، ويكون الردع كافياً بالقتل لأنه يكفي للزجر والردع، إلغاء للنص بالحكمة أو العلة، وذلك لا يجوز.

والقول الثاني للشافعي هو كقول مالك وأبي حنيفة، وقد بينا وجهته، وهناك رواية عن أحمد بن حنبل تجمع بين الحدين.

هذه أقوال الفقهاء في الحال الأولى، ولو طبقت أحكام الحدود لاخترنا الرأي الذي

يدخل العقوبة الخفيفة فى العقوبة الغليظة وأن ذلك هو منطق القانونيين فى تفسيرهم للقوانين الوضعية.

ولقد قال الشعرانى فى الطبقات الكبرى أنه يترك الأمر للإمام يختار أى الرايين، فيختار الأخف فى موضعه، والأغلظ فى موضعه، وإن القرآن الكريم أغلظ فى عقوبة المحاريين إذا قتلوا وسرقوا فجعل العقوبة القتل والصلب.

١٨٩- هذه أقوال الفقهاء فى حال الزنى من غير إحسان، ثم بعد الإحصان، ولنتنقل إلى الحال الثانية، وهى حال الجمع بين جرائم الحدود التى تختلف فيها العقوبات، كالجمع بين السرقة والزنى مع الإحصان، وشرب الخمر، والقذف، أو الجمع بين بعض هذه الجرائم المختلفة فى عقوباتها، وقد قسمها ابن قدامة فى المغنى ثلاثة أقسام:

أولها: أن تكون كلها خالصة لله تعالى، كأن يسرق ويبنى وهو محصن أو غير محصن ويشرب.

ثانيها: أن تجمع حدود لله فيها حق، وحدود للعبد فيها حق.

ثالثها: أن تكون حدودا خالصة للعبد، كالقصاص والقذف عند الحنابلة.

هذه هى الأقسام التى ذكرها ابن قدامة فى المغنى.

ونجد القسم الأخير هو القسم الثالث من الأقسام التى ذكرناها ابتداء، أو فى الحقيقة هو داخل فى عمومها، ولنتكلم فى القسم الأول والثانى، ولنترك الكلام فى القسم الثالث إلى موضعه من قولنا.

١٩٠- وإذا اجتمعت الحدود من أجناس مختلفة، ولها عقوبات مختلفة فلها وجهان:

أحدهما: أن يكون فيها قتل، كأن تجتمع سرقة وزنى مع إحسان وشرب الخمر، وكلها ثابتة، والقول فى هذه كالقول الذى مضى بيانه، وهو ما إذا كانت الحدود من جنس واحد واختلفت عقوباتها، باختلاف أحوالها.

فقد قال بعض الفقهاء أنه يسقط ما دون القتل، ولا تثبت عقوبة دونه، وقد قال صاحب المغنى أنه قول ابن مسعود وعطاء والشعبي والنخعي والأوزاعي وحماد ومالك

وأبى حنيفة، وقال الشافعي: يستوفى جميعها، لأن ما وجب مع غير القتل يجب مع القتل، كقطع اليد قصاصا.

وقد استدل صاحب المغنى لإسقاط ما دون القتل بما نقلنا من قبل عن ابن مسعود وبما قاله الصحابة والتابعون، وقد فرق بين العقوبة بالقصاص، والعقوبة بالحد، وبأن الغرض من القصاص شفاء غيظ المجنى عليه وأوليائه، ولا يقصد منه مجرد الزجر، ولذلك جاز أن يجمع بين فقه العين والقتل قصاصا إذا كان الجاني قد فقه عين المجنى عليه وقتله، فإن غيظ المجنى عليه، لا يشفى إلا بذلك، وزيد على أن القصد من القصاص هو المساواة بين الجريمة والعقوبة، وقد يقتضى ذلك أن يوقع القاضى بالجاني ما أوقعه بالمجنى عليه تماما.

الوجه الثاني: أن تتعدد أجناس الجرائم والعقوبات، وليس فيها قتل، وهنا نجد قولين:

أحدهما: أن كل حد يقام، لأنه تعدد السبب، فيتعدد المسبب، فإذا زنى غير محصن، وشرب، وسرق فإن الحدود كلها تقام، فيجلد للزنى مائة، وللشرب ثمانين وتقطع يده للسرقة، لتعدد الأسباب، فتتعدد المسببات ولا تتداخل، لأنها أسباب متفرقة، وليس فيها قتل يجب ما عداه من عقوبات فتعدد. وعلى هذا الرأي الحنفية، وبعض المالكية أو أكثرهم، والشافعية، والحنابلة.

ولكن الذين قالوا ذلك اختلفوا فيما بينهم بأى العقوبات يبدأ، فقال الحنابلة والشافعية وغيرهم يبدأ القاضى بالأخف لأنها متساوية في الوجود فتتساوى في التقديم أو التأخير، وليس أحدها بأولى بالتقديم من الآخر، ولكن موجب الرحمة يستلزم الابتداء بالأخف، فيبدأ بالشرب، ثم يثنى بالزنى، ثم يقطع للسرقة، وإن أخذ المال في المحاربة، ويدخل فيه القطع للسرقة إن كان قد سرق، ولم يقم عليه الحد، لأنهما جنس واحد، وإن تعدد الفعل، وقد تبين في تداخل العقوبات في السرقة.

وقال الحنفية: يبدأ بالثابت بالنص القرأني، ويتخير فيه، فلو زنى وسرق خير بين أيهما، ولو زنى وسرق وشرب خير في الابتداء بين حد الزنى وحد السرقة ومن بعدهما يكون حد الشرب، لأنه ثابت بالسنة، وأما الحنابلة والشافعية فيقدمون حد الشرب، لأنه أخف.

القول الثاني: قول بعض المالكية فقد فرقوا في الأحكام بين العقوبات المتجانسة، وغير المتجانسة، فإذا كانت العقوبات جنسا واحدا، وهو الضرب تداخلت، وإن اختلف

جنسها لا تتداخل، وعلى ذلك الرأي إذا شرب وزنى، فإن العقوبة تتداخل، ويقام عليه أشدها، فيضرب مائة جلدة.

ولكن إذا سرق وزنى أقيم الحدان ولا يدخل أحدهما فى الآخر، لأن العقوبة غير متجانسة، ولا يمكن أن تدخل إحداها فى الأخرى.

ووجهة هذا الرأي أنه إذا تجانست العقوبة فبدخول إحداها فى الأخرى تتحقق إقامتهما معا، لأن حد الشرب ثمانون، وقد تحقق، وحد الزنى مائة، وقد تحقق، ولأن الثمانين إذا اشتركت فى الحد لا يمنع أنها أقيمت، وأما إذا كانت العقوبات غير متجانسة فلا تتحقق إلا إذا أقيمت جميعها.

وعلى هذا الرأي إذا شرب وزنى وسرق، قطعت يده، وأقيم حد الزنى فقط لتداخل الثانى فيه.

وهذا الرأي كما رأينا يقوم على أساس أن العقوبة إذا كانت من جنس واحد يكون الحكم كالجريمة إذا كانت من جنس واحد، وأوجب حدا واحدا^(١).

١٩٢ - القسم الثانى من الأقسام التى ذكرها ابن قدامة فى المغنى، وإن لم يكن الثانى فيه، بل هو الثالث، ولكننا اخترنا ذلك الترتيب، لأن أكثر القسم الثالث من القصاص، وذكر استطرادا، وما يذكر استطرادا يكون آخرًا، وهو ما اجتمع فيه الحقان، حق الله تعالى وحق العبد من عقوبات، وقد قسم إلى ثلاثة أقسام:

أولها: ألا يكون فيها قتل، وقد ضرب لذلك مثلا، حد الزنى من غير المحصن وحد الشرب، وحد القذف، لأن الحنابلة والشافعية يعتبرون حد القذف من حقوق الأدميين، وقد نوهنا إلى أن الحنفية يعتبرونه من حقوق الله تعالى، وإن كان لا يقام إلا بالخصومة كحق السرقة.

ومهما يكن فقد قال الحنابلة والشافعية والحنفية: إن كل حد يقام لتعدد الأسباب، وإذا تعددت الأسباب تعدد المسبب لا محالة، كالقسم السابق.

(١) راجع فى هذا المغنى ج ٨ ص ٢٩٨. وفتح القدير ج ٤ ص ٢٠٩، والمتنقى شرح الموطأ ج ٢ ص ١٤٦، والمدينة ج ١٦ ص ٤٨.

وقال بعض المالكية: إن الحدود التي تتحد عقوبتها وهى عقوبات الجلد فإنها تتداخل للوجه الذى ذكرناه آنفاً، أما غيرها فلا تتداخل.

ولكن المنصوص عليه فى المدونة المروى عن مالك يتفق مع رأى الأئمة الثلاثة، وهو أن يكون لكل حد عقوبته لتعدد الأسباب، فيكون لكل سبب أثره.

والقسم الثانى: مما اجتمع فيه الحقان هو ما يكون فيه قتل كالرجم فى الزنى والضرب فى الشرب، والقتل للردة أو القصاص، والقذف.

وقد قالوا فى حكم هذا إن حدود الله تعالى تدخل فى القتل سواء أكان القتل حداً أم كان القتل قصاصاً، فإذا شرب وارتد فإنه يذهب حد الشرب، وإذا زنى محصناً، وسرق، لا يجب حد السرقة، وفى ذلك خلاف الشافعى كما ذكرنا، وقد رويناه من قبل.

وفى المذهب الشافعى إذا كانت العقوبات الأخف من حقوق الأدميين، فإنه يجب أن تستوفى، فإن فقاً عيناً، وزنى محصناً فإنه لا يدخل القصاص فى ضمن عقوبة القتل، ويبدأ باستيفاء القصاص.

وفى الجملة إذا كان الحد قتلاً كالردة، والرجم، وكان معه عقوبات أخرى يبدأ بها، لأن استيفاءها بعد القتل يكون مثلاً، والمثلة لاتجوز، فإذا زنى محصناً، وقطع يداً، فإنه يبدأ بحقوق الأدميين تستوفى، ثم بعد ذلك يكون القتل، وإذا حطم سنة، وقتل فإنه يبدأ بالقصاص فى السن.

ويلاحظ أن الشافعية والحنابلة يرون أن حد القذف من حقوق الأدميين، ولذلك كان قذف وزنى مع الإحصان فإنه لا يندمج حد القذف مع القتل بل يبقى كليهما، ويقدم حق الأدمى وهو القذف على القتل رجماً لأنه خالص حق العباد.

وإذا كانت العقوبات كلها لحق الأدميين، فإنه يبدأ بالأخف، فإذا فقاً عيناً وقتل، فإنه يبدأ بفقه العين، ثم يثنى بالقتل قصاصاً.

١٩٣ - والقسم الثالث مما يجتمع فيه الحقان: حق الله تعالى - وحق الأدمى، هو ما تكون العقوبة فيه القتل ولكن الحد أوجب له لو انفرد والقصاص أوجب له لو انفرد، كمن زنى محصناً، وقتل، فإن القتل يجب عليه بسببين مختلفين.

أحدهما: حق الله تعالى.

والثاني: حق الأدمى بالقصاص له، وكذلك لو وجب القطع قصاصا وسرقة، فالمقرر أن القصاص يقدم على الحد، وقد وضع ذلك ابن قدامة في المغنى فقال:

(والنوع الثالث أن يتفق الحقان في محل واحد كالقتل والقطع قصاصا وحداً، فإن كان فيه ما هو خالص لحق الله تعالى كالرجم في الزنى، وما هو حق لأدمى كالقصاص، قدم القصاص لتأكد حق الأدمى، وإن اجتمع القتل للقتل في المحاربة والقصاص بدىء بأسبقهما لأن القتل في المحاربة فيه حق لأدمى أيضاً، فيقدم أسبقهما، فإن سبق القتل في المحاربة استوفى ووجب لولى المقتول الآخر ديته في مال الجاني، وإن سبق القصاص قتل قصاصا ولم يصلب لأن الصلب من تمام الحد، وقد سقط الحد بالقصاص، فسقط الصلب كما لو مات، ويجب لولى المقتول في المحاربة ديته لأن القتل تعذر استيفاؤه، وهو قصاص، فصار إلى الوجوب إلى الدية، وهكذا لو مات القاتل في المحاربة وجبت الدية في تركته لتعذر استيفاء القتل من القاتل، ولو كان القصاص سابقا فعفا لولى المقتول استوفى للمحاربة سواء عفا مطلقاً أو إلى الدية، وهذا مذهب الشافعى).

(وأما القطع فإذا اجتمع وجوب القطع في يد أو رجل قصاصا وحداً) قدم القصاص على الحد المتمحض لله تعالى كما ذكرنا، سواء تقدم سببه أم تأخر، وإن عفا لولى الجناية استوفى الحد، فإذا قطع بدأ وأخذ المال في المحاربة قطعت يده قصاصا وينتظر برؤه، فإذا برىء قطعت رجلاه للمحاربة لأنهما حدان، وإنما قدم القصاص في القطع لأن القطع في المحاربة حد محض وليس بقصاص، والقتل منها يتضمن القصاص ولهذا لوفات القتل في المحاربة وجبت الدية، ولو فوات القطع لم يجب بدل؟

(وإذا ثبت أنه يقدم القصاص على القطع في المحاربة، فقطعت يده قصاصا، فإن رجلاه تقطع، وهل تقطع يده الأخرى؟

نظرنّا، فإن كان المقطوع بالقصاص قد كان يستحق القطع بالمحاربة قبل الجناية الموجبة للقصاص منه لم يقطع أكثر من العضو الباقي من العضوين اللذين استحق قطعهما، لأن محل القطع ذهب بعارض حادث، فلم يجب قطع بدله كما لو ذهب بعدوان أو مرض، وعلى هذا لو ذهب العضوان جميعا سقط القطع عنه بالكلية، وإن كان سبب القطع قصاصا

سابقا على محاربه أو كان المقطوع غير العضو الذى وجب فى المحاربة مثل إن وجب القصاص فى يساره بعد وجوب قطع يمناه فى المحاربة، فهل تقطع اليد الأخرى للمحاربة؟ على وجهين بناء على الروايتين فى قطع يسرى السارق بعد قطع يمينه، إن قلنا تقطع ثم قطعت هاهنا وإلا فلا).

١٩٣ - وأنه يتبين من ذلك الكلام أمور ثلاثة:

أولها: أن حق الأدمى يقدم دائما إذا كان ثمة قصاص، وحد خالص ليس فيه معنى القصاص، سواء أكان ذلك الحد قطعاً، أم كان قتلاً، فمن استحق القتل رجماً للزنى، واستحق القتل للقصاص يقدم حق الأدمى ويسقط الحد الخاص.

ثانيها: إذا اجتمع القتل قصاصاً، والقتل حداً وكان القتل فى معنى القصاص، كمن حارب وقتل فى أثناء المحاربة فإنه يستحق القتل على أنه فى معنى القصاص لأن التقتيل لا يكون إلا إذا قتل من المحاربين فلا يتصور تقتيل فى غير هذه، فإذا كان مع استحقاق القتل بالمحاربة استحقاق للقتل قصاصاً، فالعقوبتان فيهما حق أدمى، حق لأدمى خالص، وحق لأدمى يخالطه حق الله تعالى، وإن لم يكن خالصاً، وفى هذه الحال يقدم الأسبق منها - فإن كان السابق هو القتل فى غير حرابة قتل وسقط الحد، وإن عفا ولى الدم بدية أو بغير دية فإن الثانى لا يسقط ويجب الدية، وإذا سبق الحد وجب القتل، وتجب الدية لأجل القصاص.

وهذا عند أحمد والشافعى، وأما غيرهما فإن القصاص إذا ثبت قدم ووجب، سواء قدم أم لم يقدم، ولا يجب شيء فى قتل الحرابة.

وكذلك الحكم عند غير أحمد والشافعى إذا سبق الحد، فإن حق الأدمى يقدم فى كل حال، وإذا عفا ولى الدم فإن الحد يستمر قائماً.

ثالثها: إن الفقهاء اختلفوا على نظرين بالنسبة للقتل فى الحرابة، فمنهم وهم المالكية والحنفية اعتبروا العقوبة حداً، ولم يعتبروا قصاصاً، ولذلك إذا قتل المحارب قصاصاً لا يقيم الحد، ولا تجب الدية، لأن الدية لا تكون إلا عند القصاص، وإن ذلك النظر واضح فى المذهب المالكى لأن المذهب المالكى يخير ولى الأمر فى كل الجرائم بين القتل والصلب والقطع والنفى فى الأرض، فينفذ ما يراه مصلحة، ففكرة القصاص منفية تماماً.

والمذهب الحنفى ولو أنه يقرر أن العقوبات لاتخير فيها بل هى موزعة على حسب الجرائم، ولكن العقوبات حد، ولذلك لا تقبل العفو ولا تحتاج إلى طلب ولى الدم، ولو كان فيها قصاص لاحتاجت إلى دعوى من ولى الدم ولقبلك العفو، لأنها عقوبة للزجر العام للقصاص.

والمذهب الحنبلى والشافعى نظر مع أنها حد إلا أن فيها شبهها بالقصاص ولأن وجوب الدية أردع والتشديد فى العقاب يوجبها.

اجتماع حقوق الأدميين:

١٩٤ - هذا هو القسم الثالث، وهو اجتماع حقوق الأدميين كمن يقطع يداً أو يفتأ عينا، وكمن يقذف ويسرق عند من يقول أن حد القذف من حقوق الأدميين، وهنا يختلف الحكم فى حالين:

أحدهما: أن يكون فى العقوبات عقوبة القتل قصاصا.

والثانية: ألا يكون فى الجرائم المرتكبة ما يوجب عقوبة القتل قصاصا.

والحال الأول التى يكون القتل فيها قصاصا قال فيها الحنفية إن القتل يجب ما عدا، فإذا كان فى العقوبات قطع اليد قصاصا وفقء عين، وقتل، فإن كان المجنى عليه واحدا وكانت العقوبة مختلفة النوع، والجريمة مختلفة، فإنه يجمع بينهما بأن تكون إحدى الجريمتين خطأ، والأخرى عمدا فإنه يجمع بينهما لاختلاف الجريمة، فإن الخطأ موجبة الدية، والعمد موجبة القصاص، فوجب اجتماع العقوبتين لاختلاف نوع الجريمتين.

وإن كانت كلتا الجريمتين عمدا، فإن قطع يده عمدا، وقبل أن تبرأ قتله، فالإمام مخير بين القتل والقطع، أو القتل فقط على حسب ما يراه عدلا، وهذا عند أبى حنيفة وجمهور الفقهاء، لأن الفعلين يختلفان، والقصاص أساسه المساواة، ولا مساواة - إذا اكتفى بالقتل.

وقال صاحبان القتل يجب ما عدا، ولا تقطع يده لاتحاد الجريمة، ولأنهما متصلتان، وقد تكون الأولى تمهيدا للثانية، فتجمع بينهما.

وإذا قطع يده فبرأت، وبعد برئها قتله، فإنه يقتل ويقطع لأنهما جريمتان منفصلتان يعاقب عليهما بمقتضى قانون المساواة فى القصاص.

وإذا تعدد المجنى عليهم بأن قطع يد أحدهم، وقُتل الآخر، فإنه يجب إقامة القصاص في الأمرين فيقطع ثم يقتل ويبدأ بالقطع لأنه أخف ولأن القطع بعد القتل تمثيل بجثة المقتول، والمثلة منهي عنها بمقتضى الحديث النبوي الشريف: (إياكم والمثلة).

هذا حكم الحال الأولى وهي ما إذا كان في العقوبة قتل، أما إذا كانت العقوبات لاقتل فيها كأن قطع يدا، وفقاً عينا، فإنه يقام القصاص في كل واحدة منهما، سواء أكان من وقع عليه الاعتداء واحداً أم كان أكثر، لأن ذلك موجب القصاص، ولأنها جنايات متعددة، فوجب القصاص لكل واحدة لتعدد الأسباب فتتعدد المسببات.

وإذا تعارضت العقوبة عند التنفيذ كأن قطع لرجل يده اليمنى، وقطع لآخر يده اليمنى أيضاً فإن موجب القصاص أن يقطع لكل واحد اليد اليمنى، وهي واحدة، وفي هذه الحال يقطع يميناه لأحدهما، ويأخذ الآخر الدية لتعذر تنفيذ القصاص، ويبدأ في القصاص لأولى الجريمتين، ويأخذ صاحب الثانية الدية، وإذا عفا أحد هؤلاء المجنى عليهم لا يسقط حق الباقيين، فلو قبل الدية صاحب الجريمة الأولى اقتصر للثاني لإمكان اجتماع العقوبتين.

وقد جاء في المغنى في الجمع بين العقوبات في حق الأدميين ما نصه:

(الحدود الخالصة للأدميين، وهي القصاص وحد القذف عند من يقول إنه حق للأدمى) فهذه تستوفى كلها، ويبدأ بأخفها فيحد للقذف، ثم يقطع ثم يقتل لأنها حقوق للأدميين أمكن استيفاؤها، فوجب كسائر حقوقهم وهذا قول الأوزاعي والشافعي، وقال أبو حنيفة: يدخل ماديون القتل فيه احتجاجاً بنقل ابن مسعود، وقياساً على الحدود الخالصة لله، ولنا أن ما دون القتل حق لأدمى فلم يسقط به كذبهم، أما حق الله تعالى فإنه مبنى على المسامحة).

وإن في القتل عند أبي حنيفة نظراً، وقد بينا أن أبا حنيفة يمنع التداخل.

وإن صاحبين هما اللذان يدخلان العقوبات في ضمن القتل إذا كانت الجريمة متحدة في الشخص الذي وقعت عليه، وفي كونها عمداً، والبراء لم يكن قد تم قبل ارتكاب جريمة القتل.

هذه نقطة الخلاف وحدها ومالك كجمهور الفقهاء في أن عقوبات القصاص لا تتداخل بمقتضى قانون المساواة بين الجريمة والعقوبة الذي يوجب القصاص.

١٩٥ - هذه نظرية تداخل العقوبات رسمنا حدودها، وبيننا أقسامها، بمقدار ما وسعه المقام من غير تدخل فى الأحكام الجزئية ما أمكن، إلا ما يكون به توضيح النظرية، فلم يتعرض لاستقراء الجزئيات، لأن الجدوى فى بيان القاعدة أكبر من الجدوى فى تفصيل الجزئيات، وذكرنا من الخلاف ما يوضح اتجاهات الفقهاء من غير نقص للخلاف فى الجزئيات، لأن بيان الكليات يضم فى ثناياه أحكام الجزئيات.

وقد جرتنا الاستطراد إلى كلام موجز لبيان التداخل فى القصاص إذا جرتنا إليه الموازنة بين عقوبات القصاص، والحدود، ولذلك تفصيل فى موضعه والله المستعان.

تكرار الجرائم أو العود

١٩٦ - العود فى اصطلاح القانونيين أن يتكرر من الشخص ارتكاب جريمة معينة بعد أن يعاقب عليها، وهو مشدد للعقاب، فالسرقة المبتدأة يخف عقابها والسرقة المعادة تشدد عقوبتها، وبمقدار التكرار يشدد العقاب.

ولنا أن ننظر هل لهذا نظير فى الفقه الإسلامى، ونحاول الآن فى هذا النظر بالتتابع والاستقراء فى أبواب الحدود المختلفة، والنظر فى الأقوال المختلفة.

نبتدىء فنقرر حقيقتين.

الأولى: أن للحدود عقوبات مادية محدودة لا مجال للزيادة فيها أو النقص منها، فإذا زاد القاضى الحد فقد أخطأ وتجاوز حد الله إلا أن تكون الزيادة عقوبة على جريمة أخرى، فالتخفيف والتشديد فيها لا يكون بنقص أو زيادة ولكن تكون بقوة العقاب، كأن يضرب بسوط عنيف الوقع، إن تكررت منه جريمة معينة على أن ذلك يكون للقضاء فى حدود طاقة الجانى، والقاضى له أن يخفف فى أداة الضرب، ويغلظ فيها على حسب ما يرى من مصلحة.

الحقيقة الثانية: أن عقوبة الحد للردع العام لا مجرد تعذيب المتهم والغلظة عليه، فإذا كان فيها التأديب والمنع المجرد من العودة فذلك ليس هو المقصد الأول، بل المقصد الأعظم والأول هو إيجاد العبرة فى رأى العام، ووقايته من الآفات، ولذلك لم يكن ثمة تناسب بين ذات الفعل وذات العقاب إنما التناسب بين وقع الفعل فى نفوس الناس، والعقوبة فى ذاتها.

وعلى ذلك وجدنا فى كثير من الأحوال الاتجاه إلى إسقاط العقاب للشبهات ولو كان ثمة جزم بمخالفة أحكام الشرع، وارتكاب الجرائم، ولكن ترك الأمر فى هذه الحال إلى التعزير الذى يراه القاضى، بدل الحد المقدر الذى لا سبيل إلى زيادته أو نقصه عدداً.

ثم وجدنا أن الجريمة إذا تكررت قبل العقوبة لا تزيد قدرها، بل إنه تتداخل العقوبات بعضها فى بعض، ويغنى الأكثر فيها عن الأقل، فمن زنى عدة مرات وهو غير محصن ثم ثبت تكراره الزنى قبل إقامة الحد، لا يقام حدود بعد ما ارتكب بل يقام حد واحد، يغنى عنها كلها.

وإنه إذا ارتكب جريمة حدين مختلفين، وكانت عقوبتهما الضرب كأن يشرب الخمر ويزنى، فإنه يحد حد الزنى فقط، لأنه مائة، وحد الشرب ثمانون، فيدخل الشرب فى الزنى، ولا يقام له حد آخر.

وكل هذا للمعنى المقصود من الحدود، وهو إيجاد الردع العام.

١٩٧ - هذا ما نأخذه من الفروع الجزئية التى يلوح لنا ما تتجه إليه، وهى تنادى بنا إلى أن نقرر أن العود أو التكرار ليس له أثر فى زيادة الحد أو نقصه، من حيث الزيادة والنقصان.

على أننا إذا وسعنا أفق النظر، فإننا قد يتأدى بنا البحث إلى حقيقتين أخريين:
الأولى: أن باب التعزير مفتوح على مصراعيه، فإذا رأى أن رجلاً قد اشتد شره وزاد، فإنه يقيم عليه تعزيراً منفصلاً عن الحد، ولا يكون مع إقامة الحد، حتى لا يكون زيادة عليه، على أنه قد يكون بمقتضى المنطق فى نظر بعض الفقهاء مؤدياً إلى أن يعتبر ذلك زيادة فى الحد، وإن كان فيه تحايل، ولذلك نجد الباب مفتوحاً بلا خلاف بين الفقهاء وهو أن يشدد فى العقاب بغلظ الآلة التى تكون بها إقامة الحد.

الحقيقة الثانية: أن يكون التكرار عند جمهور الفقهاء مؤدياً إلى إغلاق التوبة التى تسقط الحد، فإن جمهور الفقهاء قد قرروا أن التوبة تمنع إقامة الحد، وقد وضحتنا ذلك عند الكلام فى أثر التوبة وانتهينا من تحليل قضية التوبة إلى أنه لا يمكن أن تكون توبة مع تكرار الجريمة، لأن التوبة تقتضى الندم على ما وقع، والعزم على ألا تقع مرة أخرى، وألا تقع بالفعل.

وقد ذكرنا أن مبدئ ذلك بالنسبة للسرقة والزنى والشرب ألا يقوم الحد إلا عند التكرار، ويكون الجريمة تصوير وصفا له لا يعرف إلا بها، ويتأتى هنا تعليل بعض الناظرين بأن الوصف بالزانى والسارق، وكونهما يصيران اسما للمرتكب هو مناط العقاب.

وعلى هذا يكون العود مؤكدا لوقوع العقاب بعد أن كان من قبل يحتمل السقوط بالتوبة، وهذا بلا ريب تشديد بسبب العود، لأن التكرار أركس النفس فى الشر وجعل الخطيئة تحيط بها.

بهذا النظر نقرر أن الحدود فى ذاتها غليظة شديدة وهى تكون فى أكثر أحوالها عند التكرار والعود، كما قال الإمام عمر رضى الله عنه فيما أسلفنا من نقل عنه إذ قال: (إن الله تعالى أرحم بعبد من أن يقطع يده فى السرقة الأولى) مشيرا إلى أنه لا يكشف أمره إلا بعد أن يتكرر منه الفعل، وقد ذكرنا أن التوبة التى يقرر الأكثرون من الفقهاء أنها مسقطه للحد، لا يمكن أن تكون عند التكرار.

وإن تشديد العقاب عند العود فى القوانين الحاضرة سببه تقوية الردع، والزجر العام، وإن الحدود الشرعية تحمل فى ذاتها أقوى تغليظ للردع العام، فإذا قامت، ثم ارتكب لا يزيد الحد، لأنه فى ذاته كاف للردع، بخلاف العقوبات فى الجرائم فى هذا العصر، فإنها تكون بالحبس فى الزجر والردع وليس كالحد الشرعى.

العودة فى السرقة

١٩٨ - وإننا بعد ذلك ننظر فى العود فى الحدود، حداً، حداً، فإن من تكرار التنفيذ ما قد يستفاد منه شدة أكثر إذا عاد، وفى بعضها يكون التكرار مسقطاً، وتستبدل به عقوبة أخرى.

ولننظر فى السرقة، فإنه إذا سرق قطعت يده اليمنى، فإذا سرق ثانية قطعت رجله اليسرى، وبهذا نرى العقاب فى الثانى هو كالعقاب فى الأول ولكن الأثر أشد.

ولكن إن سرق المرة الثالثة - فهنا نجد الفقهاء والصحابه والتابعين من قبلهم قد اختلفوا.

ففرق قرر ألا يقطع في المرة الثالثة، إذ في المرة الأولى قطعت يده اليمنى، وفي الثانية قطعت رجله اليسرى، ومن بعد ذلك لا تقطع له يد ولا رجل، بل يحبس، حتى تستبين توبته، وبهذا الرأي أخذ على بن أبي طالب كرم الله وجهه، وروى عن عمر رضى الله عنه، من الصحابة، وتبعهم فيه الحسن البصرى والشعبي، وإبراهيم النخعي والزهرى وحامد والثوري، وأبو حنيفة وأصحابه.

وحجة ذلك الرأي أنه إن قطع شيء بعد اليد اليمنى والرجل اليسرى لا يمكن أن يقوم المقطوع بحاجاته، بل هو قتل أو أشد، ويروى في هذا أن على بن أبي طالب أتى برجل مقطوع اليد والرجل قد سرق، فقال لأصحابه: ماترون في هذا، قالوا (اقطعه يا أمير المؤمنين)، قال (قتلته إذن)، وما عليه القتل !! بأى شيء يأكل الطعام ! بأى شيء يتوضأ للصلاة، وبأى شيء يغتسل من جنابة، بأى شيء يقدم على حاجته ! فرده إلى السجن أياماً، ثم أخرجه فاستشار أصحابه، فقالوا مثل قولهم الأول، وقال لهم مثل ما قال أول مرة، فجلده جلدا شديدا ثم أرسله، وروى عنه أنه قال رضى الله عنه:

(إنى لأستحي من الله ألا أدع له يداً يبطش بها، ولا رجلا يمشى عليها).

وفوق ذلك أن الوارد في الآثار إن السارق في المرة الثانية تقطع رجله اليسرى، ولا تقطع يده اليسرى، وهذا الأثر يوصى بإشارته أنه لا يجوز قطع اليد اليسرى، ولو قطعناها في الثالثة لكان في ذلك مخالفة للأثر ومناقاة للمعنى الذى قصد به قطع الرجل بدل اليد، فإن منع قطع اليد اليسرى لما يحصل له من مفسدة بسبب قطعها، إذ لا يستطيع أن يتوضأ ولا يستنجى ولا يأكل، ولا يغتسل، ولا يقوم بأى عمل تقوم به اليد، فإذا قطعناها، فإن ذلك يكون مصادمة للمنع الذى أرادته الشارع.

والفريق الثانى من الصحابة والتابعين من الفقهاء قرر أنه إن سرق ثلاثة تقطع يده اليسرى ثم رجله اليمنى في الرابعة، ولا يقتل في الخامسة بل يعزr بالحبس أو الجلد. وروى هذا الرأي عن أبى بكر، وعمر رضى الله عنهما وهو قول قتادة من التابعين، ومالك والشافعى، وابن المنذر، ورواية عن أحمد رضى الله عنهم.

وروى عن عثمان وعمر بن العاص، وعمر بن عبد العزيز رضى الله عنهم أنه تقطع يده اليسرى في الثالثة، ورجله الباقية في الرابعة، ويقتل في الخامسة، وروى في هذا أن

جابرًا قال جيئ إلى النبي ﷺ بسارق قال: اقتلوه، فقالوا: يارسول الله إنما سرق، فقال
اقتطعوه، قال فقطع ثم جيئ به الثانية فقال اقتلوه، فقالوا يارسول الله إنما سرق قال
اقتطعوه فقطع، ثم جيئ به الثالثة فقال اقتلوه، فقالوا يارسول الله إنما سرق، قال اقتطعوه،
ثم أتى به في الرابعة فقال اقتلوه قالوا يارسول الله إنما سرق قال اقتطعوه ثم أتى به
الخامسة فقال اقتلوه، فانطلقنا به فقتلناه.

وإن هذا الخبر منكر السند إلى رسول الله ﷺ كما قال الإمام النسائي، وإذا كان
منكرا في سنده، فهو أيضا منكر في متنه، لأنه ليس من المعقول، يساق إلى النبي ﷺ
رجل، فلا يدري أهو سارق أم قاتل، فيحكم بالقتل، ثم يراجع فيحكم بالقطع، إن هذا لا
يمكن أن ينسب إلى النبي ﷺ الذي أوتى الحكمة وفصل الخطاب، ولهذا نرى أن ذلك الرأي
لا سند له، إذا كان ذلك الخبر هو السند الوحيد.

بقي الرأي الذي يقول بتكرار القطع، حتى تقطع كل أطرافه، وحجته خبر روى عن
أبي هريرة رضي الله عنه مضمونه أن النبي ﷺ قد قطع في الثالثة والرابعة.

وقد استدلووا من القياس بأن الأطراف تقطع كلها في القصاص لأجل حقوق العباد،
فتقطع أيضا إذا تكررت السرقة.

ولاشك أن الرأي المستقيم في منطق سنده هو رأي أبي حنيفة وأحمد، لأن القطع
لا يكون إلا في اليد اليمنى والرجل اليسرى ليبقى حيا، ويستطيع أن ينال بنفسه مطالب
الحياة، ويحبس أو يضرب ضربا شديدا، فإن لم يجده ذلك كان الحبس ماله حتى تتحقق
توبته.

وقد جرح أصحاب هذا الرأي كل الأخبار التي تعارضه عن أن النبي ﷺ قطع
الأطراف كلها، فقالوا لو كان ذلك لعلمه أصحابه أجمعون، لأن أثره محسوس، وإقامة
الحدود يشهدا طائفة من المؤمنين، ولو اشتهر ذلك وعلمت آثاره ما أنكره على رضي الله
عنه، وما استنكر ذلك، وما رجع عمر رضي الله عنه إلى رأي على رضي الله عنهما، ويقول
كمال الدين بن الهمام في ذلك، وبذلك تقضى العادة في امتناع على رضي الله تعالى عنه
بعد ذلك (أي بعد النبي عليه الصلاة والسلام) إما لضعف الروايات المذكورة في الإتيان على
أربعة، وإما لعلمه بأن ذلك ليس حدا مستمرا، بل من رأي الإمام قتله لما شاهد فيه من
السعي بالفساد في الأرض، وبعد الطباع عن الرجوع فله قتله سياسة.

١٩٩ - والذي يستخلص من هذا الكلام أنه بالنسبة للعود في السرقة نلاحظ أموراً

ثلاثة:

أولاً: أن عقوبة القطع ذاتها هي بتكرارها تشديد في العقاب، فإذا قطعت يده في السرقة الأولى يكون القطع أخف من أن يقطع رجله، فإن الضرر عليه أشد بقطع عضوين بدل عضو واحد، فالشدة ثابتة من ذات تكرار العقاب فالعود لا يحتاج إلى شدة أخرى فوق تكرار إقامة الحد، لأنها هي ذاتها إضافة شدة ضرر عليه فوق الضرر الأول فتضاعف العقاب وليس ذلك كالسجن، فإن الجريمة إذا تكررت، لم يزد السجن، ولم يكن في العقوبة الأخيرة زيادة ضرر عن الأول.

ثانيها: أن من الفقهاء من أجاز للإمام القتل سياسة لمن استشرى شره وكثر فساده، كما جاء في عبارة فتح القدير، وإنه في هذه الحال يكون العود موجبا لإيجاد عقاب أشد وليس من نوع ما قبله.

ثالثها: أن الفقهاء الذين منعوا القطع في المرة الثالثة حرصا على بقاء آدميته القادرة على الحياة عملوا على قطع شره بالضرب الشديد أو بالسجن المؤبد، وفي ذلك تشديد في العود لم يجيء في القوانين الحاضرة.

العود في الشرب

٢٠٠ - وبالنسبة لحد الشرب نجد التشديد في العقوبة فيه لأجل العود في الشرب أوضح من التشديد بسبب العود في السرقة، ولنستطرد قليلا بذكر مقدار الحد، لأن ذلك يكون مبينا أثر العود فيه.

إن الفقهاء اختلفوا في مقدار الحد فيه، فقال أحمد وغيره أنه أربعون جلدة وقال أبو حنيفة ومعه فريق من الفقهاء، أنه ثمانون، والمستقرىء للروايات الواردة عن النبي ﷺ بالنسبة لذلك يرى أن النبي ﷺ أتى بشارب فضربه بالنعال أربعين، وفعل مثل ذلك أبو بكر رضي الله عنه ثم جاء عمر رضي الله عنه فقرر أن يكون ثمانين، وقد خرّج الفقهاء فعل عمر على أنه اتباع للنبي ﷺ لأن النبي ﷺ ضرب بتعنين أربعين مرة، فكان الضرب ثمانين، وبأن عمر لما رأى كثرة الشرب ضرب الأربعين الثانية تعزيرا.

وبهذا يتبين أن التكرار يوجب التعزير، وقد ورد أن النبي ﷺ أتى بالنعمان قد شرب الخمر ثلاثاً، فأمر به فضرب، فلما كان في الرابعة أمر به فجلده، ورواه البزار في مسنده عن ابن إسحق.

وإن هذا الخبر يدل على أن العود كان له أثره في التشديد، فإن الضرب بلا ريب أخف من الجلد، ففي المرات الثلاث الأولى كان الضرب، فلما كانت الرابعة كان الجلد، وبذلك نعرف أن التشديد بسبب العود يكون في التشديد في آلة الضرب.

ويتبين من هذا أن العود في الشرب كان له أثره في غلظة العقاب، وقد بدا ذلك في أمرين:

أولهما: في التغليظ في آلة الضرب، وهذا باب واسع فيه رفق وفيه عنف والإمام له الرأي في ذلك.

ثانيهما: في الزيادة التعزيرية، وقد رأينا الفقهاء يخرجون الثمانين التي فرضها عمر على أنها حد وتعزير، فالأربعون الزائدة تعزير لدفع الفساد.

ولعله يزكى هذا أن عمر رضى الله عنه كان إذا أتى بشارب ضعيف البنية كان الشرب منه زلة غير مكرة جلد أربعين، وإذا أتى بالرجل القوى المنهمك في الشرب المسرف فيه جلد ثمانين، وإن منطلق هذا الخبر يفيد أولاً أن الزيادة عن الأربعين للتعزير، ويفيد ثانياً: أن الإسراف في شرب الخمر، والعودة إليها يوجب تشديد العقاب.

وفي الحق أن العود في جريمة الشرب بابه مفتوح من ناحيتين:

الناحية الأولى: التغليظ في آلة الحد، من الضرب إلى الجلد، والجلد مراتب.

والناحية الثانية: في التعزير فله أن يعززه على إسرافه، وليس ذلك زيادة في الحد، ولكنه عقوبة الاستمرار.

وقد وردت أحاديث تفيد أن من شرب ثلاث مرات يقام عليه الحد بالضرب ثم بالجلد، فإن شرب في الرابعة قتل، ولكن أكثر الفقهاء لم يأخذوا بهذا الحديث، وردوا نسبته إلى النبي ﷺ، والذين لم يردوه قرروا أنه كان رادعاً في أول تحريم الخمر لكمال الزجر،

ولإبعادهم عنها، ثم خفف بالاكْتفاء بالجلد، وعلى هذا الحديث يكون التشديد فى العود بلغ أقصى العقوبات.

وخلاصة القول أن التشديد عند العود ثابت فى الأخبار عن النبى ﷺ وعن الصحابة، ولكن يحتاج إلى تأمل واستقصاء.

العود فى جريمة الزنى

٢٠١ - بالنسبة للعود فى جريمة الزنى، فإنه لا يتصور التشديد إلا فى حال الجلد، ولا يتصور فى حال استحقاق الرجم، لأن الرجم عقوبة حاسمة لا يتصور بعدها عود.

والعود فى جريمة الزنى إذا كان الجلد هو الحد بلا شك يوجب التغليظ فى العقاب، وهو يكون بالتغليظ فى آلة الضرب لأن آلة الضرب تختلف قوة وغلظا، وأجاز الفقهاء تخفيفها، والتغليظ فيها، فمن كانت جريمته عن جهالة ولأول مرة فإن تخفيف الضرب بتخفيف آله يكون من الرفق فى الأحكام، ومن اعتاد الارتكاب، فإن التغليظ فى أداة الضرب يكون من حسن السياسة، والعمل على الردع الشديد.

وأنه على قول الذين يقولون إن التوبة تسقط الحد، يكون العود موجبا للحد، لأنه لا تقبل التوبة عند التكرار إذ أن العود فى الارتكاب مرة بعد أخرى دليل على أن النفس أركست فى الشهوات، فلا تقبل منها التوبة، وبذلك يكون أصل شدة الحد فى الزنى يكون عند العود، كما قررنا من قبل، وكما يجب أن يكون فى السرقة مقتضى ذلك الرأى، ولا يكون قبل العود، بل إن التوبة تسقط الحد بعد وجود سببه، لأن الارتكاب حينئذ يكون عن جهالة، وبفورة شهوة جامحة تذهب معها قوة التقدير السليم بل يمكن أن يثوب إلى نفسه فيتوب، وقد قلنا فى هذا المعنى كلام الماوردى من قبل.

وإن ولى الأمر له بمقتضى سلطته الشرعية أن يجمع المجرمين بما أوتى من سلطان شرعى يستعمله فى دفع الفساد وجلب المصالح، وله أن يضع من التعزيرات زيادة على الحدود ما شاء، بل إن له أن يقتل -سياسة- من أسرف فى الفساد وهتك الأعراض، وباب النفى من الأرض لا يغلط دونه، وهو يجزئيه قبل أن يقدم على القتل.

٢٠٢ - وقد جاء فى حكم اللواط ما يفيد، أن ولى الأمر له أن يقتل سياسة دفعا

للفساد.

وذلك أن الفقهاء اختلفوا في حكم من يرتكب تلك الجريمة الشاذة المناهية للقطرة، فقد قال مالك وأحمد والشافعي أنه يقام عليه حد الزنى على أساس أنه قد صحت عندهم أخبار عن النبي ﷺ تفيد أن النبي ﷺ أمر بإقامة الحد عليه، وقد أشرنا إلى ذلك عند الكلام في ثبوت عقوبة الحد بالقياس.

ولكن الحنفية قالوا: إن هذه الجريمة لم يرد بها نص صحيح ثابت والحدود لا تثبت إلا بالنصوص، فلا تثبت بالقياس، وإذا كانت الشبهة إذا لحقت الإثبات في وقائعها لا تثبت، فإنها بالأولى لا تثبت إذا لحقت الشبهة أصل ثبوتها.

ومع أنهم قالوا: إنها إن لم يثبت فيها حد اعتبروها جريمة موجبة العقاب وكان العقاب تعزيرا يترك لتقدير القاضى المجتهد أو لتقدير ولى الأمر المنظم لها، ويضع أمام كل جريمة عقوبتها كما هو الأصل في جرائم التعزير.

والحنفية مع أنهم يقررون أن العقوبة التعزيرية هى التى تثبت بالنسبة لتلك الجريمة الشاذة، قد قرروا أنه إذا تكرر منه ذلك جاز لولى الأمر أن يقتله، والظاهر أن من يتكرر منه الزنى يكون كذلك أيضا، لأن القتل في الأمرين قتل سياسى لدفع الفساد.

ولقد جاء النص في كتب الحنفية أن من أتى امرأة في دبرها، لا يجب عليه حد زنى، ولكن يعزر، وقد يكون التعزير بالضرب، أو السجن حتى يموت أو يتوب، ولو اعتاد ذلك كان للإمام قتله، سواء أكان محصنا أم غير محصن، ويكون ذلك القتل من قبيل السياسة.

وبهذا يتبين أن العود في جريمة الزنى وما يشبهه يشدد فيه العقاب إذا لم تكن العقوبة الرجم، وقد يصل العقاب المشدد إلى القتل.

وهنا تشديد يسوغ لولى الأمر دائما، وهو التغليظ في آلة الضرب.

العود في جريمة القذف

٢٠٢ - هذا هو العود بالنسبة للزنى، أما العود بالنسبة لجريمة القذف فإنه يلاحظ فيه أن العقوبات لا تتداخل فيه، وذلك نوع من التشديد في تنفيذه، فمن قذف شخصا مرة فأقيم الحد عليه، ثم عاد وقذفه مرة أخرى فإنه يقام الحد عليه، وكذلك إذا قذف شخصا ثم

قذف غيره، فإنه يحد لكل واحد حدا قائما بذاته، سواء قذف الثانى قبل إقامة الحد عليه أم قذفه بعد إقامة الحد، وقد بينا ذلك من قبل فى قاعدة تداخل العقاب.

وجريمة القذف جريمة خاصة وجريمة متعدية، أما خصوصها فلأنها اعتداء على شخص معين أو على أشخاص معينين وكان مظهر ذلك أنه لا يقيم الحد فيها إلا بعد الخصومة، ولقد رجح الشافعية والحنابلة ذلك الجانب حتى قالوا: إنها حق شخص، وقالوا: إنه عند تعدد الجرائم تقدم إقامة الحد فيه على غيره.

والجانب الثانى وهو تعدى الجريمة، وهى إشاعة الفاحشة فى الذين آمنوا، فرمى المحصنات بغير بينة من شأنه أن يجرىء على ارتكاب هذه الجريمة، خصوصا إذا كانت التى ترمى ذات شرف فى القوم، فإن العذارى اللاتى يجدن فيها مثالا يحتذى قد يغريهن التقليد بالوقوع فى الفاحشة، ولذلك قال تعالى فى حق الذين يرتكبون جريمة القذف: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والآخرة، والله يعلم وأنتم لا تعلمون)^(١) ويقول الله تعالى فيهم أيضا: (إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فى الدنيا والآخرة، ولهم عذاب عظيم)^(٢).

ولهذا المعنى العام فى تلك الجريمة المفسدة للبيئة الاجتماعية التى تخدش الحياء العام كان لولى الأمر أن يعزى الذين يقعون فى هذه الجريمة، واشتهروا بقذفهم المحصنات، ولو لم يرفع المقتوف فى حقه، أو كان القذف بالفاظ العموم، لا بالفاظ الخصوص، لأن فى ذلك حماية للرأى العام الذى أراده الإسلام فاضلا يحمى الفضيلة ويحارب الرذيلة.

ولذلك إذا لم تستوف شروط إقامة حد القذف لا يقام لتخلف بعض شروطه، ولكن لا يذهب القاذف رافعا رأسه، لأن ذلك رفع لرأس جريمة اجتماعية، وقد جاء فى شرح المبسوط للسرخسى: وإذا شتم امرأة ذمية أو قذفها بالزنى عزر، لأن الذمية غير محصنة، فلا يجب الحد على قاذفها، ولكن قاذفها يرتكب ما هو محرم، فيعزر، وجاء فى مختصر القدورى وشرحه للميدانى مثل ذلك، وقالوا أيضا: إذا كان المقتوف مجهولا غير معلوم لا يقيم الحد، ولكن يعزر لأنه ارتكب أمرا محرما، وهو يؤدى إلى أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا.

(٢) النور : ٢٣

(١) النور : ١٩

والتعزير هنا لحق الكافة، أو لحق الله تعالى ليكون المجتمع الإسلامي مجتمعاً نزيهاً عفيفاً، لا يظهر فيه إلا الخير، ويختفى فيه الشر، كما دعا النبي ﷺ إلى ذلك بأمر ربه.

٢٠٤ - هذا بيان لخطر جريمة القذف، ومقدار أثرها في الرأي العام وعناية الفقه الإسلامي بوضع الزواجر الاجتماعية لها، والآن نأخذ في الكلام في العود بالنسبة للقذف.

لا شك أن الذي يتكرر منه القذف لشخص واحد أو أشخاص يتكرر معه العقاب الرادع، ولكن أليس للتكرار ذاته عقوبة أخرى، أم يترك القاذف يرتع ويلعب، ويعبث بالأعراض عبثاً بينا واضحاً، ويشيع الفاحشة ويجريء على الفسق؟

إن الصود لا يزداد عليها، فلا يجعل الحد مائة بدل ثمانين، ولكن الردع يكون بإحدى طريقتين أو بهما معاً.

الطريقة الأولى: ما ذكرناه من قبل من أن من يتكرر منه القذف والرمي بالزنى أو التعريض الكثير به مع الرمي الصريح يكون تشديد عقابه بالتشديد في آلة الجلد، فإذا كان قد قذف مرة واحدة، فإن الضرب يكون مثلاً بسوط غير غليظ، فإذا تكرر منه ذلك كان الضرب بأغلظ منه، فإذا تكرر كان بأغلظ كثيراً.

الطريقة الثانية: بإضافة التعزير إليه فيقام الحد للقذف، ويضاف تعزير للتكرار، وقد يكون بضرب آخر وقد يكون التعزير بالحبس حتى يتوب.

وقد يكون تشديد العقاب لمن يتكرر منه القذف بالزنى بالأمرين معاً، فيغلظ آلة الضرب، ويعزر معاً، وولى الأمر الذي يهمه أن يكون المجتمع نقياً من الترامي بالفحش والفجور، يقدر لكل حال ما يعالجها، ولكل مجرم ما يعالجه.

ما أحوجنا في هذه الأيام إلى إقامة حد القذف ووضع الزواجر من التعزيرات معاً، لقد وجدنا الناس يتهافون في القول الفاحش يرمون به الحاضرين والماضين من غير أي حريجة مانعة من الأخلاق أو الحياء أو الدين، ولا يعالج ذلك الفساد إلا جلد هؤلاء الفساق، ومن عاد منهم زيدت عليه عقوبات تعزيرية، والله هو الهادي.

العودة في الردة

٢٠٥ - إن الردة عقوبتها القتل بعد الاستتابة والامتناع عنها، لقول النبي ﷺ (من بدل دينه فاقتلوه).

وللمأثور عن النبي ﷺ مِنْ قَتَلَ مِنْ ارْتَدَّ إِذَا لَمْ يَتَّبِعْ، وَقَدْ فَعَلَ ذَلِكَ الصَّحَابَةُ مِنْ بَعْدِهِ، وَأَبُو بَكْرٍ قَاتَلَ الْمُرْتَدِّينَ، وَخِيَرَهُمْ بَيْنَ حَرْبٍ مُجَلِيَّةٍ، أَوْ سَلَمٍ مُخْزِيَّةٍ، وَكَانَ ذَلِكَ إِجْمَاعًا مِنْهُمْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ نَكِيرٌ مِنْ أَحَدِهِمْ.

وَإِذَا كَانَتْ عَقُوبَةُ الرَّدَّةِ الْقَتْلُ فَمَا هُوَ أَثَرُ الْعُودِ فِيهَا، إِنَّهَا كَعَقُوبَةِ الرَّجْمِ قَدْ نَزَلَ أَشَدُّ الْعِقَابِ فِي أُولَئِكَ، فَلَا أَثَرَ لَتَكَرَّارِهَا، ذَلِكَ مَا يَبْدُو بِأَدَى الرَّأْيِ.

وَلَكِنْ الْفُقَهَاءُ كَانُوا مِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ لِلتَّكَرُّارِ أَثَرًا وَاضِحًا، قَدْ صَرَحُوا، وَتَأْخُذُ نَقْلًا عَنْهُمْ، وَمَا مَضَى أَخْذُ نَاهٍ تَطْبِيقًا لِقَوَاعِدِهِمْ.

فَقَدْ قَالَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ: إِنْ مِنْ عَرَفُوا بِالزُّنْدُقَةِ أَوْ تَكَرَّرَتْ مِنْهُمْ الرَّدَّةُ لَا يَسْتَتَابُونَ وَلَا تَقْبَلُ تَوْبَتُهُمْ، لِأَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ، وَمَالِكًا، وَاللَّيْثَ بْنَ سَعْدٍ، وَاسْحَقَ وَإِبْنَ رَاهَوِيَةَ، وَرَوَايَةَ عَنْ أَحْمَدَ قَدْ قَالُوا: إِنْ الزُّنْدِيقُ الَّذِي عَرَفَ بِالزُّنْدُقَةِ لَا يَسْتَتَابُ وَلَا تَقْبَلُ تَوْبَتُهُ، وَكَذَلِكَ مَنْ تَكَرَّرَتْ مِنْهُ الرَّدَّةُ.

وَالْحُجَّةُ بِالنِّسْبَةِ لِلزُّنْدِيقِ أَنَّهُ يَسْتَسِرُّ الْكِيدَ لِلْإِسْلَامِ، وَيَحْرَصُ عَلَى أَلَّا يَظْهَرَ مِنْهُ مَا يَدِلُّ عَلَى الْكُفْرِ، لِيَتِمَّ لَهُ مَا يَقْصُدُ مِنَ الْعِبْثِ وَالْإِقَاءِ الزَّيْغِ وَالشَّبَهَاتِ فِي قُلُوبِ النَّاسِ، فَإِذَا ظَهَرَ مِنْهُ مَا يَدِلُّ عَلَى الْكُفْرِ الصَّرِيحِ، كَانَ ذَلِكَ فُرْصَةً لِلْأَخْذِ بِهِ مِنْ نَاصِيئَتِهِ، وَتَمْكِينِهِ مِنَ التَّوْبَةِ أَوْ اسْتَتَابَتِهِ هُوَ تَمْكِينٌ لَهُ مِنْ مَقْصَدِهِ، إِذْ سَرَعَانَ مَا يَعُودُ إِلَى مَا يَرِيدُ مِنْ دَسِ الْأَفْكَارِ الْفَاسِدَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ.

وَلَقَدْ قَالَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي شَأْنِ قَبُولِ تَوْبَةِ الْمُرْتَدِّينَ (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّا) ^(١) وَالزُّنْدِيقُ لَا تَظْهَرُ مِنْهُ عَلَامَةٌ تَبَيِّنُ رَجُوعَهُ وَتَوْبَتَهُ حَقًّا، لِأَنَّهُ كَانَ مَظْهَرًا لِلْإِسْلَامِ مَسْرًا لِلْكَفْرِ فَإِذَا وَقَفَ قَتْلُهُ عَلَى تَوْبَتِهِ لَمْ يَزِدْ عَلَى مَا كَانَ مِنْهُ قَبْلُهَا وَهُوَ إِظْهَارُ الْإِسْلَامِ، وَالرَّجُوعُ إِلَى مَا اعْتَادَهُ مِنْ كَيْدٍ.

وَقَدْ يُقَالُ: إِنْ النَّبِيُّ ﷺ لَمْ يَقْتُلِ الْمُنَافِقِينَ الَّذِينَ كَانُوا مَعَهُ فِي الْمَدِينَةِ؟ وَنَقُولُ فِي الْجَوَابِ عَنْ ذَلِكَ: إِنْ أُولَئِكَ الْمُنَافِقِينَ مَا كَانُوا يَعلنون الرَّدَّةَ، بَلْ كَانُوا يَسْتَتِرُونَ دَائِمًا بِكُفْرِهِمْ، وَيَدْسُونَ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ بِفَعْلِهِمْ وَلَا يَتَعَرَّضُونَ لِلْعَقِيدَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، أَهَى حَقٌّ أَمْ بَاطِلٌ، وَبِذَلِكَ يَفْتَرِقُونَ عَنِ الزُّنَادِقَةِ، إِذْ أَنْ مَظْهَرَ نِفَاقِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَبْغُونَ الْفِتْنَةَ وَيَحَاوِلُونَ إِقْلَاعَ بَنُورِ الْعَدَاوَةِ وَالْبَغْضَاءِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَيَبْثُثُونَ رُوحَ الْفِرْقَةِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ كُفْرًا صَرِيحًا وَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ أَحَدًا مِنْهُمْ أَعْلَنَ الْكُفْرَ الصَّرِيحَ، وَالتَّكْذِيبَ الْوَاضِحَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، وَتَرَكَهُ عَلَى فِرَاقِ التُّرْكِ، قَدْ كَانَ ذَلِكَ السِّيَاسَةَ الْمُثْلَى، كَمَا قَالَ ﷺ (حَتَّى لَا يُقَالَ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ).

(١) البقرة : ١٦٠

هذا بالنسبة للزندق الذي يكون منه ما يدل على الردة، أما بالنسبة لمن تكررت رده، فقد قالوا: إن تكرار الردة دليل على أن التوبة السابقة لم تكن سليمة، فتكون الثانية مثلها، فلا يستتاب، وقد قال الله تعالى: (إن الذين آمنوا ثم كفروا، ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا)^(١) وبذلك لا تقبل توبتهم.

وروى أن رجلا من بنى سعد مر على مسجد بنى حنيفة، فإذا هم يقرءون برجز مسيلة الكذاب، فرجع إلى ابن مسعود- ومسيادة كان من رؤوس المرتدين وقد وضع رجزا زعم أنه يماثل القرآن- فذكر الرجل لابن مسعود ما رأى، فبعث هذا إليهم فاستتابهم فتأبوا، فخلى سبيلهم إلا رجلا منهم يقال له ابن النواحة، فقال له: قد أتيت بك مرة فزعمت أنك قد تبت وأراك قد عدت.. فقطعه.

هذه حجة الذين قالوا أن الزنادقة والعائدين إلى الارتداد لا يستتابون بل يقتلون، ولا توبة لهم، وحجج الذين قالوا إنهم يستتابون، ولا أثر للتكرار.

أولا: قول الله تعالى: (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف)^(٢) وهؤلاء بردتهم قد كفروا، وبتوبتهم ينتهون، فيجب أن يمكننا منها لينتهوا.

وثانيا: روى أن رجلا من أهل النفاق استأذن بعض الصحابة في قتله فقال الرسول ﷺ: (أليس يشهد أن لا إله إلا الله، قال: بلى ولا شهادة له، فقال الرسول ﷺ: أليس يصلي؟ فقال: بلى ولا صلاة له، فقال رسول الله ﷺ: أولئك الذين نهانى الله تعالى عن قتلهم).

ثالثا: إن الله تعالى ما أمر بقتل المنافقين، مع إنهم لم يكونوا مؤمنين وقد كان أمرهم مكشوفاً، وقد قال الله تعالى: (ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله، وماتوا وهم فاسقون)^(٣) ونهى سبحانه وتعالى عن الاستغفار لهم، فقال: (استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة، فلن يغفر الله لهم)^(٤).

وفى الحق أن الاستدلال بعدم قتل المنافقين لا يدل على ضرورة استتابة الزنادقة ومن تكررت منهم، لأن المنافقين لم يستتابوا أصلا بل هم طائفة من الكفار، أوجب الإسلام

(١) النساء : ١٣٧ (٢) الأنفال : ٣٨

(٣) التوبة : ٨٤ (٤) التوبة : ٨٠

تركهم، والاحتراس منهم، وما كانوا مؤمنين ثم ارتدوا، بل كانوا كافرين قد استمروا على كفرهم، وأخذوا لونا آخر غير لون الذين يشنون الحرب على المسلمين، وكان الامتناع عن قتلهم للسياسة الحكيمة، لا لأنهم يستحقون القتل.

الخلاصة في الحدود

٢٠٦ - وخلاصة القول أن الفقهاء لم يتكلموا في العود كباب قائم بذاته ولكنه في التطبيق القضائي كان ملاحظا، وفي آراء بعض الفقهاء كان معتبرا، وذلك يبدو فيما يأتي:

(أ) إن الجرائم التي تقبل التوبة فيها لا تتصور فيها التوبة التي تقبل بعد تكرار الجريمة، فمن تكرر زناه لا تتصور منه توبة نصوح بعد الزنى، ومن تكررت منه السرقة أو السكر لا تقبل منه توبة عند الذين يعتبرون التوبة مسقطا للحد.

(ب) إن الردة عند الأكثرين لا يستتاب من تكرر منه الردة، أو من يكون من عادته الدعوة إلى الانحراف الديني وتوهين العقيدة الإسلامية.

(ج) إن ثمة بابا شديدا العقوبة عند التكرار بالتفليظ في آلة الضرب وهي متفاوتة في قوتها، فتزداد قوة كلما كثر التكرار، وذلك ما يلاحظه القضاء في التطبيق.

(د) أن باب التعزير مفتوح على مصراعيه للذين يعيشون في الأرض فسادا، ويكرهون ارتكاب الجرائم التي تكون من نوع واحد، أو من أنواع مختلفة، وإن التعزير غير محدود، ولا مقدور، وإنه قد يصل إلى القتل قطعاً لدابر الفساد، والله سبحانه وتعالى بكل شيء محيط.

معموم العقاب في الحدود

٢٠٧ - الناس في الشرع الإسلامي سواسية كأسنان المشط، هم سواء أمام الشرع لافرق بين كبير وصغير، ولا قوى ولا ضعيف، والضعيف قوى بحكم الشرع، حتى يؤخذ الحق له، والقوى ضعيف في حكم الشرع، حتى يؤخذ الحق منه، والناس لا يتعادلون في الرذائل، بل يتساوون في العقاب ويتفاضلون بالنقوى، ولا يختلفون بمراكزهم إذا ارتكبوا رذائل.

ولذلك تقام الحدود على الجميع بقدر متساو، أيا كانت منزلة مرتكب الحد، وابن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه أقيم عليه حد الشرب لما ارتكب هذه الجريمة، وأغلظ أبوه في العقاب ليكون عبرة لآل الخطاب، وليكون ذلك إقرارا للعدالة في النفوس، فلا اتهام، وبذلك يطيعون منقادين لتنفيذ الحدود على أنها حكم الله تعالى لا هوى لأحد في تنفيذها.

وقصة فاطمة المخزومية القرشية مشهورة معروفة لا مانع من تكرارها اعتزم قطع يد هذه السارقة فأهم قريشا أمرها، فذهب أسامة بن زيد حب رسول الله ﷺ يتشفع فيها فغضب النبي ﷺ وقال: (أتشفع في حد من حدود الله) ثم وقف بين الناس يقول: (مأبال أقوام يتشفعون في حد من حدود الله، إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف قطعوه، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها).

وعلى ذلك نقرر أن إقامة الحدود إذا استوفت شروطها واجب على الوالي، وليست حقا له ينفذه إن شاء، ويتركه إن شاء، فإن لم يقم بها في مواضعها فقد تخلى عن واجبه، وحق على الناس أن يحملوه على أداء ذلك الواجب من غير فتنة يثيرونها، بل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولقد قال النبي ﷺ (لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر؛ ولتأخذن على يدي الظالم، ولتأطرنه على الحق أطرا أو ليضربن بعضكم بقلوب بعض، ثم تدعون فلا يستجاب لكم).

وإن تنفيذ الحدود عبادة، كما قررنا من قبل، وكما نقلنا عن علي العلماء، بل إن كل إقامة للحق عبادة، وكل دعوة للحق عبادة، والشهادة بالحق عبادة، وحمل الظالم على الحق عبادة، ولقد قال النبي ﷺ: (خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قال كلمة حق أمام سلطان جائر فقتله).

سريان العقوبات على الحكام

٢٠٨ - ومن أجل هذه المعاني السامية كانت إقامة الحدود عامة تشمل الحاكم والمحكوم، والوزير والخفير، فلا تفاضل يمنع إقامة الحدود، إنما التفاضل بالفضيلة، لا بالرديلة.

وعلى هذا المبدأ السامي قرر الفقهاء مقتبسين من صريح القرآن والسنة مبدأ المساواة في تطبيق الحدود، فلم يجعلوا لأحد امتيازاً في الإجراء، ولو كان هو الإمام الأعظم الذي ليس فوقه أحد من الولاة بحكم منصبه.. وقد اتفقوا على استحقاقه للحد إن ارتكب ما يوجب، وأنه يبوء بإثمه إن لم ينفذ عليه، ويعاقبه الله تعالى يوم القيامة عقوبتين، واحدة للحد الذي ارتكبه، والأخرى لتعطيله الحدود.

وإن شخص الحاكم يتساوى مع كل الناس، فليس للحاكم -مهما يعل منصبه- شخصية مصونة لاتمس، إنما يتساوى شخصه مع جميع الناس في جميع الحقوق والواجبات، وإذا كان له حق الطاعة في تنفيذ أحكام القرآن والسنة، فليس له حق تعطيل الحدود ولو بالنسبة له.

وقد اتفق الفقهاء على إثمه إن ارتكب ما يوجب حداً، وعلى استحقاقه للعقاب إن وجد سببه، ولكن عند تنفيذ العقاب على الإمام الأكبر اختلفوا في التنفيذ، فمن الفقهاء من قال أن السبب قد قام، ومتى تحقق السبب وجب العقاب، وحقت كلمته ونفذ، ومنهم فريق أقل عدداً من الأول، قال إن السبب قد وجد، واستحقاق العقاب قد ثبت، ولكن وجد مانع من التنفيذ ولنفس القول بعض التفصيل في ذلك.

قال أبو حنيفة وأصحابه: إن الإمام الأعظم الذى يحكم المسلمين أجمعين إذا ارتكب ما يوجب الحد لا ينفذ، فقد جاء فى الجامع الصغير ما نصه: (محمد عن يعقوب عن أبى حنيفة فى الإمام الذى ليس فوقه أحد إذا صنع شيئاً يجب فيه الحد، فلاحداً، وأما القصاص فيؤخذ به) وقد قال الفقيه أبو الليث فى شرحه للجامع الصغير: (اعلم أنه إذا قذف إنساناً أو زنى أو شرب الخمر، فلا حد عليه فى الدنيا، لأن هذه الحدود يفرض إقامتها واستيفائها إلى الإمام لكونها حق الله تعالى^(١)).

ويستفاد من ذلك أن الإمام الأعظم يستحق العقاب لقيام سببه، ولكن وجد المانع وهو مكون من عنصرين.

العنصر الأول: أنه يقام حسبة من قبل الإمام أو قبل الولاة الذين ولاهم إقامة الحدود، وهؤلاء يستمدون ولاية التنفيذ منه.

الثانى: أن القاضى الذى يقضى بإقامة الحد يستمد سلطانه من الإمام الأعظم، وإذا كان يستمد السلطان منه، فهو سلطان واضح فى أنه مقصور على إقامته بين الناس، وليس هو داخلاً فى عموم الناس، وإذا فسرنا سلطان القاضى على أنه سلطان مطلق غير مقيد، وعام شامل، يشمل سلطان القاضى على أنه به موافق رأى الأمر الأعظم وغيره، فإن التنفيذ

(١) حاشية تبين الحقائق فى شرح كنز الدقائق ج ٣ ص ٢٨.

متعذر، فإنه قد يخصصه أو يعزله وربما يكون من غير مصلحة المسلمين عزل هذا القاضي وأشباهه، وتولية الضعاف المستخدين.

وقد فرقوا بهذا بين القصاص وبين إقامة الحد لأن القصاص له مطالب من العباد، أما هذا فالمطالب بإقامته، هو الذى ينا له إقامته.

٢٠٩ - هذا نظر أبى حنيفة وأصحابه الذين قالوا أن الحدود لا تقام على الإمام الأعظم، وإن كان يستحق العقاب، ولكن يترك أمره إلى الله تعالى يحاسبه عليه يوم القيامة.

أما جمهور الفقهاء فقد قالوا إنه إن قام به سبب العقاب، وهو الارتكاب، لامانع من قيام الحد عليه، والنبي ﷺ قد ضرب على ذلك أحسن الأمثال، وقد كان عليه السلام يدعو إلى القصاص منه، فقام وهو مريض مرض الموت، قد بلغ به الإعياء أشده، قال: (أيها الناس من كنت جلدت له ظهرا، فهذا ظهري، فليستقد منه، ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضي فليستقد منه، ومن أخذت له مالا فهذا مالى فليأخذ منه ولا تخشوا الشحناء فإنه ليست من شأنى، ألا وإن أحبكم إلى من أخذ منى حقا، إن كان له، أو حللنى فلقيت ربي وأنا طيب للنفس)^(١).

وإذا قيل أن ذلك فى حقوق العباد، فحقوق الله تعالى أولى بالمؤاخذة، لأنها دفع الفساد عن المجتمع، وإهمالها إشاعة له وإن ولى الأمر الأعظم قوة يقتدى به، فلورتع فى الشر من غير مؤاخذة لرتع الناس، وتفقد الأحكام روعتها الدينية إن لم تنفذ عليه، ولم يقم هو الحق، إذ الناس تبع لأخلاق حكامهم، وهم على دينهم وورعهم إن كان فيهم ورع، ولا يمكن أن يقتنع الناس بعدالة الحكم إذا كان يعفى الحاكم الأعظم من تنفيذه، ولا يعفى صفار الناس، وإنه إذا أعفى ولى الأمر تجرأ العصاة ممن تحته من الأمراء والحكام والأقوياء، وأصبحت الحدود لا تقام إلا على الضعفاء، ومن لاقوة لهم، وبذلك تهلك الأمم، بل يكون الفساد فى قصور هذا التنفيذ أكبر من إهماله من كل الوجوه.

وإن ما تصوره الحنفية من موانع التنفيذ ليجعل التنفيذ مستحيلا بل هو ممكن مادام فى قلوب الأمة دين واجب الاحترام، وأحكام شرعية واجبة التنفيذ، وخضوع لأوامر الله تعالى ونواهيه.

(١) تاريخ ابن الأثير ج ٣٣ ص ١٥٤.

وما تصوره الحنفية من أن الإمام الأعظم هو الذى يولى القضاة ويعزلهم وهم نوابه، فكيف ينفذون !! وأنه يعزل من يخالفه - قد أجاب عنه جمهور الفقهاء بجوابين مستقلين:

أولهما: أن القاضى فى حكمه ينفذ حكم الله تعالى لا حكم الإمام الأعظم، فهو لا يستمد حكمه من القانون الذى يحكم به الإمام، بل يستمد من حكم أحكم الحاكمين، وهذا الحكم يخضع له الأمير وغير الأمير، والحاكم وغير الحاكم. والحاكم تبعاته أقوى وأشد، وأن ولاية الحكم ثابتة للأمة مجتمعة، ولكنها ككل الفروض الكفائية لا يقوم بها الجميع، ولكن يقوم بها من يخصص لها بمقتضى مواهبه وتأهله واختيار الأمة له، كالجهاد هو فرض كفاية على الأمة مجتمعة، ولكن يقوم به القادر عليه، ومن يكون متجها بمقتضى تخصصه لقنون القتال، وتعرف خططه، وهكذا وهكذا.... ولذلك لا نستطيع أن نقول إن هذه الأحكام صادرة عن الإمام الأعظم، إنما هى صادرة عن الواحد القهار الذى تعول له الوجوه، فليس القانون من صنع الحاكم، حتى يعفى نفسه من زواجه، بل هو من صنع الله تعالى، وهو وحده صاحب الأمر المطلق والنهى المطلق.

الأمر الثانى: أن القاضى الذى ينفذ الحدود ليس نائبا عن ولى الأمر، وإن كان لا يمكن من سلطانه إلا بأمره، وذلك أمر مقرر ثابت فى الفقه الإسلامى، لأن القضاء كسائر الولايات من الفروض الكفائية، وهو واجب على الأمة ولكن يقوم به من يتخصص فى فقه الأحكام وطرق القضاء ومناهج الاستدلال والترجيح بين الأدلة، وعلى الأمة أن تميز هؤلاء بتهيئة أسباب التخصص لهم، وعلى الحاكم الذى تتلاقى عنده كل الواجبات الكفائية لتنظيم المجتمع ودفع الفساد عنه أن يمكن من يصلح للقضاء لتولى شئونه، فإن تولى ذلك القاضى بتمكين ولى الأمر فليس معنى ذلك أنه نائب عنه، لأنه ماتولى عن شخصه، بل تولى لأداء فرض كفائى فى أمر تخصص فيه، ولى الأمر مكته من نيل ما تخصص فيه، ولو لم يفعل كان أثما، ومعتلا لفرض كفائى، وإن وسد الأمر لغير أهله كان أثما مفسدا، وإن عمل ولى الأمر الصالح هو تمكين واحد هو أصلح من يتولى هذه الولاية.

وليس هذه الحقيقة فرضا فقهيا، نفرضه، ونخرج أقوال الفقهاء عليه، بل إن الفقهاء صرحوا به، فقد جاء فى الأحكام السلطانية لأبى يعلى مانصه:

(إذا ولاه صار ناظرا للمسلمين، لاعمن ولاه، فيكون القاضى فى حكم الإمام فى كل

بلد).

وهذا صريح في أن القاضى يصير ناظرا لمصلحة المسلمين في قضائه ولا يكون في الأحكام نائبا عن ولاه، بل يكون منفذا لأحكام الله تعالى قاضيا بها.

ولكن من الإنصاف للحقيقة أن نقول أن اعتباره نائبا عن الخليفة الأعظم أو غير نائب موضع خلاف، وعلى فرض نيابته فمن المتفق عليه أنه لا ينفذ إلا أحكام الله تعالى، ولا يتقيد بما يسنه الإمام الأعظم من أحكام إذا كانت تخالف أحكام الشرع لأنه (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) وله حق الطاعة ما لم يخالف أوامر الله تعالى أو نواهيه، وقد قال عليه الصلاة والسلام: (على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة) .

وقد اتفقوا على أنه لا يعزل بموت الإمام الأعظم أو تغييره فليس كشأن الوكيل، وقد قال أبو يعلى في هذا المقام:

(وإذا صحت الولاية (أى ولاية القضاء)، فقد قيل: إن نظر الولي والمولى كالوكالة، لأنها استثنائية، والمولى الانعزال عنها إذا شاء، غير أن الأولى ألا يعزله إلا بعذر، وألا يعزل إلا من عذر، لأنه بالولاية يصير ناظرا للمسلمين على سبيل المصلحة، لاعتن الإمام، ويفارق الموكل، فإن له عزل وكيله، لأنه ينظر في حق موكله خاصة).

وبهذا النص يتبين أن سلطان القاضى مستقل عن سلطان ولي الأمر، لأنه يستمد الحكم من تنفيذ أحكام الشرع، والقيام على مصلحة المسلمين، وأنه ليس له أن يعزله إلا بسبب يجعله غير صالح للقضاء، كفسق، أو إصابة في عقله، أو نحو ذلك مما يؤثر على سير العدالة.

وإن قول الفقهاء الذين يقررون أن القاضى ليس وكيلا لمن ولاه، وإنما هو قائم بمصلحة عامة قد مكته على الأمر منها هو الأساس لنظرية استقلال القضاء ولنظرية فصل السلطات، ولقد أكد أصحاب هذا النظر تفكيرهم بأن العزل لا يجوز ديانة، إلا إذا فقد القاضى شروطا من شروط تولية القضاء.

جرائم من جنون الإمام الأعظم

٢١٠ - هذا ما قرره الفقهاء بالنسبة لما يرتكبه الإمام الأعظم مما يوجب إقامة حد من حدود الله تعالى، أما من دونه من الولاة كولاة الأقاليم فإنهم كفيرهم من الناس، فلا فرق بينهم وبين غيرهم من الناس بالاتفاق بين الحنفية وغيرهم، فالحدود تقام عليهم كما تقام على غيرهم، ولا فرق بين الحدود والقصاص في ذلك.

وذلك لأن سبب الحد، وهو الجريمة التي أوجبت قائم، ولا يوجد مانع يمنع من إقامته، فيكون صالحا للتنفيذ وقت الوقوع، وعلى الإمام الأعظم أن يعمل على إقامة حدود الله تعالى، ومنع تعويقها على الكبير والصغير والحاكم والمحكوم.

وقد عني الخلفاء منذ العهد الأول بالمراقبة الشديدة للولاة، والتشديد عليهم فيما يتعاقب بحدود الله تعالى، ولقد هم عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يقيم الحد على المغيرة بن شعبة، وقد كان من ولاته، وما منعه من إقامة الحد، إلا أنه لم تقم عليه البينة الكاملة الصريحة وهي أربعة شهود إذ عرض الرابع ولم يصرح.

ولم تكثر جرائم الولاة في عهد الراشدين لشدة رقابتهم، ولذلك لم يقيموا قاضيا خاصا بالمظالم، والإسلام كان غضا ظاهرا، وظهور الدين في الولاة كان بينا واضحا، ولكن بعد ذلك ظهر الشر من الولاة، فأقيم ديوان للمظالم، ولكن أثره الواضح كان من الانتصاف للرعية من ظلم الولاة، ولنتركه حتى نصل إلى التعزير إن شاء الله تعالى.

٢١١ - هذه نظرة إجمالية إلى جرائم الحكام، ثم يخلع عليها الإسلام صفة الإعفا، ولم يخلع عليهم صفة التنزيه عن الإجمام، فإذا أجمروا لم يعفهم من العقاب، فالناس جميعا أمام شرع الله تعالى سواء لافرق بين أمير، ولو كان الإمام الأعظم، وأصغر صغير، ولو كان عبدا قد جرى الرق على رقبته.

وإذا كان الحنفية قد قرروا أنه لاينفذ الحد في الدنيا بالنسبة للإمام الأعظم فسببه قياس فقهي عندهم، وهو أنه هو الذى يولى القاضى، فكيف يقيم عليه الحد وذلك غير ثابت بالنسبة لولاة الأقاليم، فإن السلطة التى كان يتولى سلطته بمقتضاها والى الإقليم، مستمدة من الإمام الأعظم، وهى التى كان يتولى بمقتضاها أيضا قاضى الإقليم، فقاضى الإقليم

ما كان يتولى من قبل والى الإقليم، بل إنه يتولى ممن ولى قاضى الإقليم، فلم يكن على القاضى الأكبر للإقليم سلطان من قبل والى، وكان القاضى الأول للإقليم هو الذى يعين القضاة من قبله وهو الذى يعزلهم إذا اشتطوا، فلم يكن ثمة أى مانع يمنع من إقامة الحدود على ولاية الأقاليم، وليس لهم بحكم النظام سطوة تمنع إقامة الحد عليه.

ولكن توالى الظلم من الولاية وضعف بعض القضاة، جعل كثيرا من الظلم يقع، وبعضه كان يقع على الناس من غير أن يصل الأمر إلى القضاء، فكان ديوان المظالم يتولى إنصاف من لاحول له، ولا يستطيع توصيل شكواه إلى القضاء العادى.

٢١٢ - وقد أوجبوا أن يكون صاحب المظالم له سطوة قوية تشبه سطوة والى، لأنه سينتصف للناس من الحكام، حيث يعز الانتصاف فقال فيه أبو يعلى فى كتابه الأحكام السلطانية: من شروط الناظر فيها (أى فى المظالم) أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة قليل الطمع، كثير الورع، لايحتاج فى نظره إلى سطوة الحماة، وتثبت القضاة، فاحتاج إلى الجمع بين صفتى الفريقين.

وستنكم بتفصيل فى ديوان المظالم عندما نتكلم فى التعزير إن شاء الله تعالى.

تطبيق الحدود فى داخل الدولة وخارجها

٢١٣ - كل من يقيم فى الديار الإسلامية تقام عليه الحدود الإسلامية، ذلك أن الحدود إنما هى حق الله تعالى، وقد جاءت لإقامة مجتمع فاضل، فأقامتها نفى للخبث عن المجتمع، وهى من قبيل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بيد أن الدولة هى التى تتولاه، وإذا لم يقم ولى الأمر بالحدود، فقد هدم البناء الاجتماعى، ومكن الرذيلة من أن يستشرى شرها، وبذلك يتفاقم أمرها، وقد قال النبى ﷺ: (مثل المدخن فى حدود الله تعالى كمثل قوم استبهموا فى سفينة بعضهم فى أعلاها وبعضهم فى أسفلها، فكان الذى فى أسفلها يمر بالماء على من فى أعلاها فتأثنوا به فأخذ ينقر أسفل السفينة بالفأس، فسألوه فقال لقد تأذيتم وأنا أريد الماء ولا بد لى منه فإن أخذوا على يديه نجا ونجوا، وإن تركوه هلك وهلكوا معه).

وهكذا سفينة الجماعة الإسلامية كل جريمة خرق فى بنائها، فإن أخذ على يد من

يخرقونها نجت سفينة الجماعة وسارت في طريق الفضيلة، وإن تركت الحدود غرقت السفينة في بحر من بحار الرذيلة، وقعت في فتن تموج كموج البحر.

وإذا كانت الحدود لحماية الفضيلة، فإنه يجب أن يخضع لها كل الذي يقيمون في الديار الإسلامية سواء أكانوا مسلمين أم كانوا غير مسلمين، لأنهم أقاموا بين المسلمين على أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما عليهم، ولا تفاوت بينهم، بل الجميع على سواء.

٢١٤ - هذه قاعدة مقررة ثابتة، ولكن قام الخلاف بين الفقهاء في موضعين:

أحدهما: بالنسبة لحد الشرب، وقد أشرنا إلى الخلاف فيه من قبل، وخلصته أن جمهور الفقهاء حرموا الخمر على المسلمين وغير المسلمين، ومن يشربها يكون قد ارتكب جريمة يعاقب عليها، وقد حد الشارع الإسلامي لها حداً، ويمقتضى أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين يجب أن يعاقبوا بما يعاقب به المسلمون، فوق أن ذلك مقتضى قانون التساوى في المعاملة من غير تمييز فيها، وأن الحدود كلها قد وضعت لتنظيم الجماعة الإسلامية لتكوين مجتمع فاضل كما نوهنا من قبل، ومن الفساد فيه ارتكاب أمر أوجب الله تعالى فيه حداً من غير أن يعاقب مرتكبه، وإن الخمر أم الخبائث، وفسادها لا يقتصر على مرتكبيها، بل يتعداه إلى الغير، ولأن الحدود كالحصص كلاهما لا يصح لولى الأمر التهاون فيه.

هذا نظر جمهور الفقهاء بالنسبة لحد الشرب.

وقد خالف هذا أبو حنيفة وأصحابه، ورأيه يقوم على الحرية الدينية فقد قرر أن الذمى يعفى من حد الشرب، لأنه لا يخاطب في تحريم الخمر بالتكليف الإسلامي، وإلا كان ذلك تدخلاً في حريته الدينية، ولا يسوغ لنا أن نجبره على أمر هو من التدين عندنا، ولذلك لم يجز التدخل بالتفريق بين المجوسى وامراته إذا كانت إحدى محارمه.

ويقرر الحنفية أن ذلك هو مسلك السلف الصالح، ويروى أن عمر بن عبد العزيز أرسل إلى الحسن يسأله لماذا نترك النصارى يأكلون الخنزير ويشربون الخمر، وترك المجوس يتزوجون بناتهم، فرد الحسن: (على هذا دفعوا الجزية، وعلى هذا أقرهم السلف، إنما أنت متبع لا مبتدع).

هذان رأيان فى إقامة حد الشرب على غير المسلمين الذين يقيمون مع المسلمين، وفى الحق أن الأجدر بالأخذ هو رأى الجمهور، لا رأى أبى حنيفة، وذلك للأسباب الآتية:

أولها: أن الخمر لاتعد حلالا فى دين من الأديان، فاستباحة النصارى لها ليست استباحة مشتقة من دينهم لأن دينهم حرّمها، ولأن كونها مباحة لا يقتضى أنها مطلوبة، والتدخل لمنعها لا يعد تدخلا فى الحرية الدينية، إنما يكون التدخل إذا كانت أمرا يطلبه دينهم ويحبب فيه، ويمنعه الإسلام ويعاقب عليه، والأمر فى الخمر ليس كذلك.

ثانيها: أن هذه الحدود تعد أحكامها من النظام العام، وما يكون من النظام العام يطبق على كل المقيمين فى الدولة، من غير تفرقة بين دين ودين، وإنما كانت إقامة الحدود من النظام العام، لأنها لحماية الفضيلة فى الأمة ولتنع الفساد، ولأن الله سبحانه وتعالى حد لها مقادير لا تقبل النقص، وكل ما ورد به النص المجمع عليه يعد من النظام العام فى الإسلام.

ثالثها: إن سد الذرائع المؤدية إلى الشر توجب وضع العقوبات الزاجرة لمن يشرب الخمر، لأن رؤية المسلم غيره يشرب الخمر تغريه بها، فكان سدا للذريعة أن يعم العقاب.

وإن لذلك النظر وجهة، فإنه لما اختلط المسلمون بغيرهم، وأبيح لغير المسلمين أن يشربوا، وقامت الحانات كان ذلك إغراء للشباب المسلم بالشرب، فشرب غير متحرج ولا أثم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

٢١٥ - هذا هو الأمر الأول الذى جرى فيه الخلاف بين الفقهاء بسبب تطبيق الحدود، وهو خاص بحد الشرب، أما الأمر الثانى فهو خاص بتطبيق الحدود على غير المسلمين من غير الذميين، وهم المستأمنون الذين يقيمون بالدولة الإسلامية بأمان مؤقت من غير أن يدخلوا فى رعية الدولة الإسلامية أطبق عليهم الحدود إذا ارتكبوا جرائمها، كالمسلمين والذميين على سواء.

لقد قال جمهور الفقهاء إن الحدود تطبق على كل من يقيمون فى الديار الإسلامية أيا كانت ملتهم، وأيا كانت دولتهم ما دامت تظلمهم شمس الديار الإسلامية، لأن هذه العقوبات لدفع الفساد عن الجماعة الإسلامية، وحفظ الجماعة، فكل جريمة تقع فيها فساد، وعدم العقاب عليها ترك للشر ينمو ويزيد ويشيع، فإن الجرائم كالأنواء لا تقتصر على موضع المرض، بل تتجاوزه إلى غيره، كما قال الشاعر:

جانك من يجنى عليك وقد تعدى الصحاح مبارك الجرب

فحيث كان المرض يجب القضاء عليه، وحيثما كان الجاني وجبت عقوبته متى قام الدليل عليها من غير التفات إلى جنسه أو دينه، ولأن النصوص الموجبة للعقاب عامة لا تخصيص فيها، فلا تختص بأشخاص نون غيرهم، ولأن عدم إقامة الحد تعطيل للحدود، وهو إثم عظيم.

هذا نظر الجمهور، ومعهم أبو يوسف من أصحاب أبي حنيفة -رضى الله عنه-، أما أبوحنيفة فقد قرر أن الذمى تسرى عليه الحدود ماعدا الشرب على ما ذكرنا، لأن له ما للمسلمين، وعليه ما على المسلمين، أما المستأمن فإن الحدود تنقسم عند أبي حنيفة بالنسبة له إلى قسمين: حدود خالصة لله تعالى، وهى الحدود كلها ما عدا حد القذف.

وحد القذف يقام عليه لحق المسلم فى التعدى على عرضه، وغيره من الحدود لا يقام عليه، لأنها حقوق الله تعالى، لسببين: أولهما - أن أساس الحدود الولاية الحقيقية والولاية الحكمية، وهنا الولاية الحكمية غير قائمة، لأنه لا يزال محتفظا بولائه لدولته، ولم يستمتع بالولاية الإسلامية.

والسبب الثانى: أنه التزم فى دخوله بحقوق العباد فقط، ولم يلتزم بحقوق الله تعالى، إذ أنه لم يلتزم التدين الإسلامى، والحدود من التدين الإسلامى.

ولا يعترض على ذلك الكلام بالذمى إذ تطبق عليه الحدود مع أنه لم يلتزم التدين بالإسلام، والجواب عن ذلك أنها لا تطبق عليه باعتبار التدين بل تطبق عليه بارتضائه بالولاية الإسلامية، وهى توجب أن يكون له ما للمسلمين، وعليه ما عليهم، أما المستأمن، فإنه لم يرتض الولاية الإسلامية بأمانه، بل بقى على ولايته لدولته ولم يرتض أحكام الإسلام تدينا، فلا وجه لإلزامه بأحكام الحدود فى غير حالة الاعتداء على حقوق العباد.

هذا نظر أبى حنيفة وتلك وجهته، ومهما يكن لها من سياق عقلى أو منطقى فإنها من الناحية العلمية غير سليمة، وذلك لما قررنا من قبل أن هذه الحدود شرعت لدفع الفساد فى الأرض، وإن من يدخل ديار الإسلام يلتزم بدفع الفساد، وإنه لغريب كل الغرابة أن يدخل ويسرق ويزنى، ولا يعاقب، ولكن يظهر أن أبا حنيفة انشاق وراء نزعتة فى الحرية الدينية التى يقررها لغير المسلمين، ووراء ما سماه السيادة الحكمية والفعلية للدولة.

وقد طبقت الدولة العثمانية رأى أبى حنيفة فنشأ ما سمي بالامتيازات الأجنبية، فكانت غلا في عنق هذه الدولة ثم في أعناق الأقاليم التي كانت تابعة لها، حتى أنقذها الله تعالى منها.

٢١٦ - وقد يقال: إن الممثلين السياسيين لا يخضعون في العقوبات إلا لقوانين بلادهم، وإذا رؤى من بعضهم انحراف عن الجادة طلبت الدولة التي يقيمون ممثلين بها من دولهم سحبهم، لأنه غير مرضى عن إقامتهم، فهل يعفون من إقامة الحدود الشرعية إذا ارتكبوا ما يوجبها.

وأقول في الجواب عن ذلك أنه لا شك أن هذا عرف سياسى، وإن المعروف عرفا كالمشروط شرطا، ولكن يجب أن نعلم أن العرف إنما يؤخذ به إذا لم يخالف نصا شرعيا لقول النبي ﷺ (كل شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل، ولو كان مائة شرط)، ولقوله ﷺ أيضا: (المسلمون عند شروطهم إلا شرطا أحل حراما، أو حرم حلالا) وقال ﷺ: (كل صلح جائز إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا).

وعلى ذلك نقول أنه إذا اشترط صراحة في التمثيل عدم إقامة الحدود على الممثلين السياسيين، فإن الشرط يكون باطلا، وإذا كان العرف على أنهم يعفون من إقامة الحدود عليهم، فهو عرف فاسد يعارض النصوص القرآنية فلا يلتفت إليه، هذا هو تطبيق رأى جمهور الفقهاء.

أما تطبيق رأى أبى حنيفة الذى يجعل شرط إقامة الحد الولاية الحقيقية والحكمية، ولذا لا تقام الحدود على المستأمن، فإنه يتسع لإعفاء الممثلين السياسيين من إقامتها، ولكن يجب أن ينبه إلى أن من يرتكب ما يوجب إقامة الحد منهم يخرج فوراً حتى لا يكون بقائه فيه تحريض على الفساد، ودعوة إليه.

تطبيق الحدود على المسلمين المقيمين خارج الديار:

٢١٧ - لا سبيل لإقامة الحد على المسلم أو الذمى إذا ارتكب ما يوجب خارج الديار الإسلامية ما دام مقيما بها، ولكن إذا عاد، وثبت لدى القضاء الإسلامى بوسائل الإثبات فى

الحدود أنه ارتكبتها، فهل يقام عليه الحد في دار الإسلام، وهنا نجد جمهور الفقهاء يختلفون مع أبي حنيفة وغيره، ولتفصيل القول ببعض التفصيل نقول أن الآراء الفقهية تنتهي إلى اثنين.

أولهما: رأى جمهور الفقهاء وهو وجوب إقامة الحد إذا عادوا، وذلك لعموم ولاية الدولة الإسلامية على المسلمين والذميين الذين ينتمون إليها، فمن يرتكب من المسلمين جريمة حد في أى بقعة من الأرض، فإن حكم الإسلام في عنقه يتبعه أينما كان، وحيثما حل، فما دام فيه وصف الإسلام، فهو ملتزم حكمه، فإذا زنى فى أى أرض ثم جاء فأقر أمام القاضى بزناه إقرارا لا شبهة فيه أقيم عليه الحد.

وكذلك إذا ارتكب جريمة سرقة لمال متقوم محترم، ثم أقر بها بعد أن ادعاها المسروق منه أمام القاضى المسلم فى الأرض الإسلامية أقيم عليه الحد.

وإن ذلك يطبق على الذمى أيضا مادام باقيا على ذميته راضيا بالاستمرار على الولاية، فإذا ارتكب الذمى فى دار الحرب ما يوجب حدا، ويثبت بشروطه أقيم عليه الحد فى دار الإسلام، وذلك لأنه بانتمائه للدولة الإسلامية بعقد الذمة، وبرضاه ببقائه تكون الولاية الإسلامية ثابتة عليه، كما هى ثابتة على المسلم، ولا فرق بينهما، ولا تخلع تلك الولاية إلا إذا زالت عقدة الذمة التى جعلته من رعاية الدولة الإسلامية، فهو حيثما حل يكون فى الولاية الإسلامية وهو خاضع لأحكام الإسلام ولا مناص له من التخلص منها إلا بإخراج عقد الذمة، وعدم عودته إلى الديار الإسلامية.

هذا حكم الذمى عند الجمهور، فهو كالمسلم على سواء، أما المستأمن إذا ارتكب جريمة فى غير الديار الإسلامية فإنه لا يسأل عنها فى الديار الإسلامية إلا إذا كان فيها اعتداء على حق مسلم، وأما بالنسبة للحدود فلا ولاية للمسلمين عليه فى مدة إقامته فى دار الحرب، وليس عليه ولاية إسلامية لا حقيقة ولا حكما، ولا التزام عليه بالنسبة لتنفيذ الأحكام الإسلامية، وإن إقامة الحدود عليه فى أثناء إقامته فى الديار الإسلامية إنما كان لأنه التزم أحكام الإسلام فى مدة الإقامة، ولأن الجريمة بين ظهرانى المسلمين فيها إشاعة للفساد بينهم، توجب دفعه بإقامة الحد عليه.

هذا قول الجمهور، ومرماه عموم الولاية الإسلامية في العقوبات وهو يتجه إلى عموم الولاية في المكان وعمومها في الأشخاص، فكما أنها ثابتة على كل من تظله أرض الإسلام ثابتة على كل من ينتمى إلى الدولة الإسلامية أينما كان، سواء أكان هذا ثابتا بمقتضى الإسلام أم كان ثابتا بمقتضى عقد الذمة^(١).

وقد يقال: لماذا تقام هذه العقوبات في الديار الإسلامية وقد وقعت في غيرها، والسبب فيها دفع الفساد عن الديار الإسلامية، والفساد ما كان فيها بل كان في دار الحرب، وهي رجس، والجواب عن ذلك أن الإسلام يخاطب بتحريم هذه الأفعال لما فيها من فساد، سواء أكان في دار الإسلام أم كان في غيرها إذ لا يصح أن يكون المسلم مفسدا في أى أرض، وما أبيح شيء في دار الحرب إلا ما يكون متعلقا بأحكام الحرب، وقد أمرنا بالتقوى حتى في أثناء الحرب، وهي قائمة، فقد قال تعالى: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين)^(٢) وفوق ذلك أن هذه الجرائم مما تستقيحه الطبائع البشرية السليمة، فلا يصح أن تسقط عقوبتها عن المسلم أيا كان موضع إقامته، والمسلم قوة في الفضيلة حيثما حل، فلا يصح أن يترك حبله على غاريه في أى أرض.

٢١٨ - هذا قول الجمهور من الفقهاء، وهذه وجهة، والقول الذي يقابله هو قول أبى حنيفة -رضى الله عنه- وأصحابه، وهو أنه لا عقوبة على مسلم أو ذمى يرتكب جريمة توجب حدا وتقع في دار الحرب.

وهذا الرأي يقوم على أساسين.

أحدهما: أن العبرة بثبوت الولاية الإسلامية الفعلية والحكمية على الجاني وقت ارتكاب الجريمة، ولا عبرة في إثبات العقاب بالولاية الحكمية فقط، كما لا عبرة بإثبات الولاية الفعلية فقط، لأن العقاب جزاء فعلى يقع على المرتكب، فلا بد عند الارتكاب من أن تملك الدولة الإسلامية توقيع العقاب عند الارتكاب، وإلا وقع الفعل خارجا عن طائلة العقاب، وهذا النظر يختلف عن نظر الجمهور، لأن الجمهور ينظر إلى إحدى الولايتين الفعلية كالأمر في

(١) راجع هذا القول بتفصيله في مواهب الجليل ج ٣ ص ٥ والمدينة ج ٢٦ ص ٩١ طبع السياس والمهذب ج ٢ ص ٣٥٨، والمغنى ج ٤٠ ص ٤٣٩ والشرح الكبير ص ٢٨٣ وكلاهما الطبعة الأولى للمعارف.

(٢) البقرة: ١٩٤

المستأمن أو الحكمية كالأمر في المسلم أو الذمي المقيم في دار الحرب، والحكمية تكفى للعقاب، ولكن التنفيذ، يكون عندما يحين وقت التنفيذ، فلا يلتفت إلى الولاية الفعلية إلا عند التنفيذ أما الحنفية فقد نظروا غير ذلك النظر واعتبروا الولاية الفعلية والحكمية معا، فإذا وقع الفعل في دار الحرب فقد وقع غير معاقب عليه لعدم وجود من يملك العقاب ساعة الارتكاب.

وفوق ذلك فمن المقرر عند الحنفية أن التقادم يسقط العقوبة، إذ الزجر لا يكون إلا إذا كان العقاب فور الارتكاب، وبالتقادم لا يكون الزجر، وإن من يرتكب خارج الديار يكون من واجب السر ألا تكشف الجريمة والعقاب يكشفها، إذ لم يرها الناس، وعلم الناس بها أشد إشاعة لها وأكثر ضررا من نفع العقاب.

الأساس الثاني: إن الحدود حقوق الله تعالى، وحقوق الله تعالى شرط ثبوتها أمران: أحدهما: وجود موجبها.

ثانيهما: ألا يقوم المانع دون استيفائها، والذي يستوفيه هو الحاكم المسلم، فإذا لم يكن استيفائها ممكنا، فقد وجد الموجب ولكن تحقق مانع من الاستيفاء، أو لم يستوف شرط الاستيفاء فتقع الجريمة من غير أن يترتب عليها العقاب، وقد وضع ذلك المعنى الكاساني في البدائع فقال:

إذا زنى في دار الحرب أو سرق أو شرب الخمر أو قذف مسلما لا يؤخذ بشيء من ذلك، لأن الإمام لا يقدر على إقامة الحدود في دار الحرب لعدم الولاية (أي الولاية الفعلية) ولو فعل شيئا من ذلك، ثم رجع إلى دار الإسلام لا يقام عليه الحد أيضا، لأن الفعل لم يقع موجبا أصلا.

ويلاحظ أن هذا رأى أبى حنيفة وأصحابه وهو يطبق في كل الجرائم، سواء أكانت جرائم مالية أم جرائم فيها اعتداء على الأبدان.

اختلاف الدول الإسلامية

٢١٩ - هذا الذي ذكرناه وقد كان المسلم يقيم إما في الدولة الإسلامية وإما في دار الحرب، وكانت الدولة الإسلامية واحدة تحكم بالإسلام، ولا فرق بين إقليم وآخر في تنفيذ أحكامه، والآن قد تفرق المسلمون في أنحاء العالم، فصار لكل ملك أو حاكم حوزة وقد

يقتتلان من غير أن يسمعا نداء الله تعالى الخالد إلى يوم القيامة: (إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون)^(١) لم يسمعا النداء، فلم يرحموا، وكان بأسهم بينهم شديداً.

ولاشك أن بين هذه الأقاليم من كان ينفذ الأحكام الإسلامية، ومن لا ينفذها، وبحسب الاصطلاح الإسلامي تحسب دار من ينفذ الأحكام الإسلامية دار العدل، وتسمى دار غيره دار البغي.

وعلى ذلك يجب أن نفرض أن واحدا ارتكب ما يوجب الحد في أحد الأقاليم التي لاتقيم الحد، وعاد إلى الإقليم الذي ينفذه، فهل يقام الحد عليه.

إن الفقهاء لم يتعرضوا لهذا الفرض لأن الدولة الإسلامية في عهد متقدميهم كانت موحدة، ولم تحدث حوادث بين أيديهم تحملهم على الاجتهاد، لأن الدولتين اللتين كانتا منفصلتين هما دولة الأمويين بالأندلس، ودولة العباسيين بالشرق كانتا بعيدتين، بحيث لا يمكن إثبات جريمة حد وقعت في إحدهما عند الأخرى، ولم تكن المواصلات سهلة، بل كانت بالغة المشقة مع بعد الشقة.

ولذلك نتكلم في الإجابة عن هذا السؤال معتمدين على الاجتهاد والقياس على أقوال المتقدمين من غير رواية نرويها عنهم، وإنه لكى تكون الإجابة سديدة يجب أن نفرض حالين:

أحدهما: أن تكون رعايا الدولة التي لا تطبق أحكام الإسلام مقيمين إقامة مؤقتة في ديار الأخرى التي تطبق أحكام الإسلام.

والثانية: أن يكون رعايا الدولة التي تطبق أحكام العقوبات الإسلامية مقيمين في ظل الدولة التي لا تطبقه.

٢٢٠ - ولنتكلم أولاً في حكم ما إذا كانت رعايا الدولة التي خالفت الإسلام تقيم إقامة مؤقتة في حدود الدولة التي تقيمها.

وهنا نقرر أن أحكام الحدود يجب أن تسرى بحذاقيرها على هؤلاء الرعايا، وذلك لأن هذه الأحكام مشتقة من القرآن والسنة، والمسلم يدين بهما حيثما كان، وتعطيها في ديار الإسلام وعدم تنفيذها لا يقتضى أن يكون قد خلعها من عنقه، واختلاف حوزة الملوك أو

(١) الحجرات : ١٠

الحكام لا يسوغ التحلل من أحكام الإسلام، لأنها ثابتة عليه بوصف أنه مسلم، ولأن الإسلام يعتبر المسلمين جميعاً أمة واحدة، لا فرق بين تركي وعربي وأري وسامي وحامي، بل الجميع لأدم وأدم من تراب.

وإذا اتفق الحكام أو الملوك فيما بينهم على أن يعامل رعايا كل دولة بمقتضى أحكامها، لا بمقتضى أحكام الإسلام، فهو اتفاق باطل، وهو لا يلتزم به إحداهما، لأنه اتفاق على تعطيل حدود الله تعالى، وكل اتفاق على ذلك فهو رد، وإذا كان مثل هذا الاتفاق يكون باطلاً بين المسلمين وغيرهم فأولى أن يكون باطلاً بين المسلمين بعضهم وبعض.

٢٢١ - والحال الثانية التي يقيم فيها رعايا الدولة التي تطبق أحكام الإسلام عند التي لا تقيمها، ويرتكب أحدهم ما يوجب حداً كأن يزني أو يشرب الخمر، كحجازي يقيم في الشام، ويرتكب شيئاً من هذا، فإذا عاد إلى إقليمه، وثبت عليه ارتكاب ما ارتكب أيقام عليه الحد أم لا يقيم؟.

إننا في هذه الحال نقيس على أقوال الفقهاء ونرى جمهور الفقهاء يعتبرون الولاية الحكمية كالولاية الفعلية، وولاية الإسلام قائمة على هذا وأشباهه بحكم وجوب الخضوع لأحكام الإسلام، وعلى ذلك تنفذ أحكام الحدود في هذه الحال، ويطبق عليه قول الجمهور فيمن يرتكب ما يوجب حداً في دار الحرب، كأن يزني أو يسرق أو يشرب الخمر أو يقذف، ثم يعود إلى ديار الإسلام فإنه يطبق حكم الحد إذا ثبتت جريمته، لأن نظر الجمهور متجه إلى شخص المرتكب لا إلى مكان إقامته، ولا إلى الولاية الفعلية التي ينتمى إليها مخالفاً أحكام الإسلام.

هذا تطبيق قول الجمهور، أما تطبيق رأى أبي حنيفة وأصحابه، فإنه بمقتضى قواعد مذهبهم لا يقيم الحد إذا اختلفت الحوزة، وكان أحد الإقليمين يطبق أحكام الإسلام، والآخر لا يطبق، وذلك لسببين:

أولهما: ما قرناه من قبل من أن الأصل عندهم في تنفيذ الأحكام هو الولاية الفعلية التي تستطيع تنفيذ العقوبة عقب ارتكاب الجريمة، بحيث إذا وقع الفعل الموجب للحد، وثبت أقيم، فإن الفعل يقع موجبا للعقاب، فإذا كان لا يمكن تنفيذه من الوالي وقت الوجوب، يسقط في الدنيا، وإن كان لا يسقط أمام الله تعالى في الآخرة.

السبب الثاني: أن الديار الإسلامية التي تطبق أحكام الحدود يصح أن توصف بأنها دار العدل، والأخرى يصح أن توصف بأنها دار البغى، ومن المقرر عند الحنفية أن الحدود إذا ارتكبت في دار البغى لا تنفذ إذا أقر المرتكب بوقوعها وكان إقراره في دار العدل فلا يقام الحد، لأن الشرط عند الحنفية كما قلنا لثبوت العقوبة هو القدرة الفعلية على التنفيذ فور الارتكاب.

فإذا لم يمكن ذلك فلا ينفذ الحد، ولو صار المرتكب بعد ذلك في حال يمكن تنفيذ العقوبة فيه.

٢٢٢ - وقد يسأل سائل لماذا اعتبرت الدولة التي تنفذ الأحكام الإسلامية دار عدل، والأخرى التي لا تطبقها دار بغى، مع أنه لا توجد دولة إسلامية في حوزات الملوك والأمراء يصح أن تعد دار عدل بإطلاق، لأنها إذا كانت تظهر القيام بالعدل في الحدود، فهي لا تعدل بين الناس، فلا تقضى بقانون المساواة بينهم، وقد يكون الفساد والرشوة يسريان في شرايين الدولة سريان السم في جسم الإنسان، وفوق ذلك لا يمكن أن يكون أصل الولاية فيها شرعياً يقوم على اختيار الرعية، كما قال الله تعالى: (وأمرهم شورى بينهم)^(١) ولا يمكن أن يقال إن شخصية المسيطرين فيها شخصيات تقوم على الطهارة والستر والصلاح، وربما تكون الدولة التي لا تقيم الحدود، ولا تتظاهر بإقامتها كالأولى أقسط وأعدل وأنصف فيما وراء تنفيذ أحكام الشرع؟

هذا سؤال يتردد في العقول، ونقول في الإجابة عنه، إن العدالة الإسلامية الحقيقية لا يمكن أن يدعى مدع أنها تقوم في إقليم من الأقاليم الإسلامية الآن، ولا يمكن أن يقال في أى إقليم من هذه الأقاليم إن نظام الحكم إسلامي يعد حجة على الإسلام أو حجة له، لأنه لم يستق من ينابيعه الصافية، وأقربه إليه ما أخذ منه قليلاً، ومن غيره كثيراً.

ولكننا عند الكلام في تطبيق أقوال الفقهاء نأخذ أقوالهم من اصطلاحاتهم، ولذلك رأينا الحنفية وغيرهم يقسمون الأقاليم الإسلامية إلى دار عدل ودار بغى، وأنهم يرون أن دار العدل لا تطبق الحدود على من يرتكب جرائمها في دار البغى، فأخذنا برأى الحنفية من هذا التقسيم.

وعلى ذلك نقول أننا قررنا هذه التسمية في التطبيق، لأن التي تطبق الحدود تعد دار

(١) الشورى: ٢٨

عدل فى دائرة تطبيقها لا فى سائر نظامها، فريما كانت الأخرى أقل شرا منها فيما عدا الحدود، وأعدل فى كثير من أحكامها.

وفى الحق أننا لانستطيع أن نقول إن إقليما من الأقاليم الإسلامية ينطبق عليه الوصف الكامل لدار العدل إلا إذا كان يطبق الأحكام الإسلامية كلها، فقد قال تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون)^(١).

هذه كلمة حق ساقنا إليها البحث، وإن كنا نرى من يحاول إقامة العدل، ولكن لا يمكن أن يكون كاملا إلا بتنفيذ حكم الله، وهو خير الحاكمين، وهو أرحم الراحمين.

سقوط الحدود

٢٢٢ - تسقط الحدود إذا ارتكب ما يوجبها، لأحد أسباب ثلاثة، كل سبب منها له ماهية وحقيقة غير السبب الآخر، فمنها ما يكون السبب، متعلقا باستيفاء شروط الحد، ومنها ما يتعلق باستيفاء شروط الإثبات، ومنها ما يكون بعد قيام الإثبات، والاستيفاء.

وقبل أن نخوض فى بيان هذه الأسباب نقول إن ولى الأمر ليس له أن يسقط حدا قد تحقق وجوبه، واستوفيت شرائطه، وثبت لدى القضاء وقوع جريمته، وإلا كان معطلا لحدود الله تعالى، ويكون ذلك ذريعة لتعطيل الأحكام الشرعية جملة وتفصيلا، وقد قلنا من قبل إن إقامة الحدود عبادة وكيف يسوغ لحاكم أن يعطل عبادة من العبادات، ثم إن الحدود ثبتت لرعاية الفضيلة، ودفع الفساد، وتعطيل الحدود تمكين للفساد، وتهوين للفضيلة، وإشاعة للرذيلة، وبذلك ينهار البناء الاجتماعى، وتتفكك الوحدة الإسلامية، والماضى والحاضر يشهدان بذلك، فإنه من يوم أن تعطلت إقامة الحدود وقد شاع الفساد، وعمت الرذيلة، ولا منجاة إلا بالعودة لأحكام الحدود، فإن هذه الأمة لا يصلح آخرها إلا بما صلح به أولها.

وقد تعلق بعض الناس بإعفاء عمر بن الخطاب رضى الله عنه سارقين من قطع اليد بعد أن ثبتت الجريمة عليهم، وكان ذلك فى عام مجاعة واتخذوا ذلك ذريعة لأن يقولوا أن ولى الأمر له أن يسقط بعض الأحكام المفروضة لمصلحة يرتضيها، وغاية يبتغيها، ويسوقون ذلك الكلام عندما يناقشهم مناقش فى عموم بعض المحرمات كالربا وغيره مما حرمه، واعتبر من تعامل به فى حرب مع الله تعالى ورسوله، كما قال سبحانه: (فإن لم تفعلوا فآذنوا بحرب من الله ورسوله)^(٢).

والحقيقة أن الإمام العظيم عمر بن الخطاب رضى الله عنه ما أسقط حدا قام سببه واستوفى شرائطه، وانتفت موانع إقامته، بل أنه لم يقم لعدم انتقاء موانعه، وعدم استيفاء شروطه، فعمر -رضى الله تعالى عنه-، علم أن هؤلاء العبيد الذين استرقوا كانوا فى جوع شديد، وقد ثبت الجوع من قولهم، ومن أنهم أكلوها، ومن أن العام كان عام مجاعة، ومن أن مالهم قد عرف بأنه يجيع غلمانهم، فكانت كل هذه الأحوال الثابتة مسوغة لعدم إقامة الحد، لأنهم غير مختارين فى هذه السرقة، بل كانوا مكرهين، ولا مسئولية مع الإكراه، فكيف تقطع اليد مع ذلك، والله تعالى أباح لمن كان فى مخصصة أن يأكل المحرمات من الأطعمة، فقال تعالى: (فمن اضطر فى مخصصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم)^(١) وهب الإكراه والمخصصة غير ثابتين بصفة قاطعة، فإن الشبهة قائمة، وهى كافية لإسقاط الحد، وعمر -رضى الله عنه- كاد يقيم الحد لولا أنه علم أن حاطب بن أبى بلتعة مالك الغلمان السارقين يجيعهم، فقال عند مامنع إقامة الحد: إني أعلم أن حاطب بن أبى بلتعة يجيع غلمانهم.

فما ترك أمير المؤمنين الإمام عمر -رضى الله عنه إقامة الحد عن غير بينة، أو لمجرد المصلحة كما يدعى الذين يريدون أن يكون أمر المسلمين فرطاً، بل تركه لعدم استيفاء شروط الإقامة.

٢٢٤ - بعد ذلك نتكلم فى الأسباب التى تسوغ سقوط الحد بعد ارتكاب مجرمه. فنقول: إن بعضها يتعلق بشروط فى الجريمة وبعضها يتعلق بالإثبات، وبعضها يتعلق بأمور أخرى جاءت بعد توافر شروط السبب والإثبات، ولنتكلم فى كل واحد منها.

والسبب الذى يتعلق بالشروط حتى يتحقق العقاب هذا من شأنه أنه إذا تخلف سقط العقاب لعدم تحقق مجرمه، فإذا كان مرتكب الجريمة غير مسئول بأن كان مجنوناً أو معتوها، أو كان مكرهاً إكراها ملجئاً يجعله غير مريد لما يفعل ولا مختار له اختياراً صحيحاً، فإنه لا يوجد عقاب، وقد فصلنا القول فى ذلك عند الكلام فى تحمل تبعة الأفعال فى الجزء الأول من هذا الكتاب، وهو المتعلق بالجريمة، وإن هذا النوع من فقد التبعة يكاد يذهب بمعنى الجريمة، فلا يمكن أن يوصف الفاعل بالإجرام، لأن شرط الوصف بالإجرام الأهلية لتحمل التبعة.

(١) المائة : ٣

ويلى هذا فى عدم تأثير الجريمة وجود الشبهة المانعة من إقامة الحد فإن شرط إقامة الحد عند وجود سببه ألا يكون هناك شبهة دائنة للحد، فإن هذه الشبهة تسقطه، وإن الشبهات مراتب كما أسلفنا، فهناك شبهات قوية تمحو وصف الجريمة لمقام العذر أو الجهل الذى لا يمكن معه العلم، وهناك شبهة تسقط الحد، ولكن لاتمحو وصف الجريمة، بل يستمر الشخص موصوفاً بالإجرام، ويترتب على ذلك أنه يجب التعزير إذا سقط الحد، وقد فصلنا القول فى ذلك عند الكلام فى الشبهات فارجع إليه.

والنوع الثانى من الأسباب ما يتعلق بالإثبات، كالرجوع فى الإقرار فإن هذا يسقط الحد، وهو شبهة فى الإثبات لافى ذات الركن، كعضى زمن بين وقوع الجريمة وأداء الشهادة، وذلك قول الحنفية، وقد بينا ذلك عند الكلام فى التقادم فى الإثبات.

والنوع الثالث من الأسباب ما يتعلق بإقامة الحد بعد توافر السبب وثبوت الشرط، وقيام الإثبات الخالى من كل شبهة، وهذا يتناول ثلاثة أنواع.

أولها: ترك التنفيذ مدة، وقد تكلمنا فى ذلك عند الكلام فى التقادم وبيننا اختلاف الفقهاء فيه.

والأمران الآخران: هما العفو وتمليك العين المسروقة بعد الحكم، ووقوع الجريمة فى أثناء الحرب، ولنتكلم فى كل واحد منهما بكلمة.

العفو وتمليك المسروق

٢٢٥ - لايتأتى سقوط الحد بالعفو أو التمليك ومثله الإقرار بالملكية فى الحدود التى لاتحتاج إلى خصومة لأنها خالص حق الله تعالى، أو بعبارة قريبة من مألوف تعبيرنا هى حق المجتمع، فلا يتأتى فيها عفو من أحد إلا أن يكون ولى أمر المسلمين، وقد قلنا: إن العفو منه تعطيل لأحكام الله سبحانه وتعالى، لأنه القوام على حدود الله تعالى وليس من المصلحة فى شيء تعطيلها، أو المداينة فيها، فإن المدهن فى حدود الله تعالى هادم لبناء المجتمع الفاضل، ويجب الأخذ على يد كل من يهدم البناء الاجتماعى الفاضل.

أما الحدود التى تحتاج إقامتها إلى الخصومة، وهما حد القذف، وحد السرقة فهما موضع الكلام بالنسبة للعفو، وبالنسبة للإقرار بالملكية أو تمليك المسروق بالفعل، وذلك لأن

الإقامة للحدود تحتاج إلى تحريك الدعوى من المقنوفين والمسروق منهم، فهل من يملك رفع الدعوى يملك التنازل عن موجبها، ومن يملك المطالبة بالمسروق يملك أن يملكه للسارق فيسقط الحد، وذلك هو موضع الكلام وهو اختلاف الفقهاء.

ولنبتدىء بالكلام فى العفو، وموضوعه -كما قررنا- السرقة والقذف، وقد اتفق الفقهاء على جواز العفو قبل الترافع، بل قد استحسّن الفقهاء الشفاعة لدى المجنى عليه قبل الترافع، ليكون العفو منه عملاً بقوله تعالى: (خُذْ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ)^(١) ولأن العفو قد يستر الجريمة، والعقاب يعلنها، وإعلان العقاب إعلان لها، وإعلان الجريمة ولو بإعلان العقاب قد يكون فيه تحريض عليها، لأن التسامح مع الجانى قد يؤدى إلى تويته وتآليف نفسه مع المجتمع، بينما العقاب قد يزيده نفورا، ويدفعه إلى التبجح وعدم التستر، وإن التمكن من العقاب الصارم رادع بذاته، ولو كان بعده العفو.

ولكن يلاحظ أن العفو قبل الترافع لا يزيل الجريمة، فهو يسقط حق المجنى عليه فى الخصومة، ولكنه لا يسقط حق الله تعالى، وينفذ حق الله تعالى ولى الأمر فى التعزير.

بيد أن التعزير لا يكون واجبا فى كل الأحوال، فقد يكون غير واجب إذا كانت الجريمة سقطة من المجرم ولم يتعمد الإجرام، فإن العفو قد يربط قلبه فيجعله أليفاً، وقد ينفره العقاب، فيفقد الكرامة، وتنااله المهانة، والكرامة حصن يجب ألا يهدم.

وقد يكون التعزير واجبا، وذلك إذا كان مرتكب القذف أو السرقة من الذين اعتادوهما، واشتهر عنهما ارتكاب ذلك المنكر، فإن العفو حينئذ لا يزيده إلا استهانة بحقوق الناس وأعراضهم وأموالهم، ويكون عقابه نكالا له ولغيره.

ومثل العفو قبل الترافع، والعفو بعد الترافع، وقبل الإثبات، فالحكم واحد، وإنما موضع الخلاف فى العفو بعد الحكم أو بعد الإثبات، وقبل إقامة الحد.

ولقد قرر الفقهاء أن العفو بعد الحكم فى السرقة لا يسقط الحد، لأن حق العبد إنما هو الخصومة دون غيرها، وقد استوفى حقه برفع الدعوى والمطالبة، وبقي حق الله تعالى، وهو إقامة الحد، وحق الله تعالى لا يقبل العفو من العبد، وتعبير حد السرقة بعد الخصومة كحد الزنى والشرب لا يقبل العفو قط، لأنه لا أحد يعفو باسم الله تعالى، وعلى ولى الأمر أن يقيم حدود الله تعالى من غير ولاء ولا تلوذ، ولا فسق عن أمر ربه واستحق العزل.

(١) الأعراف: ١٩٩

٢٢٦ - هذا بالنسبة للعفو في جريمة السرقة بعد الحكم بالحد أو سماع إثباته
الموجب للحكم، وقبل إقامته.

أما العفو عن حد القذف بعد إثباته أو الحكم به، فقد قال الشافعي وأحمد إن العفو يسقط الحد، لأن حد القذف عند هذين الإمامين حق خالص للعبد أو حق العبد فيه غالب كالقصاص، وقد نقلنا لك من قبل أن ابن قدامة يعده من العقوبات التي هي من حق العباد، والقصاص يقبل العفو، وقد ورد النص في القصاص بقوله تعالى: (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف، وأداء إليه بإحسان)^(١).

وأساس التشابه بين حد القذف والقصاص أن القذف اعتداء على العرض، والاعتداء على العرض اعتداء على النفس، والحد عقوبة ذلك الاعتداء، كالقصاص عقوبة على الاعتداء على النفس بالقتل أو قطع الأطراف، ويؤيد ذلك أن الحد لا يقام إلا بالدعوى كالقصاص على سواء.

وقال أبو حنيفة ومالك وطائفة كبيرة من الفقهاء أن العفو بعد الترافع والحكم عن حد القذف لا يجوز لأنه حق الله تعالى خالصا، وحق العبد كان في الخصومة فقط، فإذا ثبتت الجريمة، وحكم بالحد أصبح الأمر لله تعالى والحق حقه وحده، لحماية العامة من قالة السوء، ولكيلا تشيع الفاحشة في الذين آمنوا، ولكي يطهر الناس ألسنتهم من رقت القول وفساده، وقد وضع هذه المعاني الكاساني في البدائع فقال:

إن الحدود وجبت لصالح العامة، وهي دفع فساد يرجع إليهم، ويقع حصول الصيانة لهم، فحد الزنى وجب لصيانة الألبضاع عن التعرض، وحد السرقة وقطع الطريق وجب لصيانة الأموال والأنفس، وحد الشرب وجب لصيانة الأنفس والأموال والألبضاع في الحقيقة بصيانة العقول عن الزوال والاستتار بالسكر، وكل جناية يرجع فسادها إلى العامة، ومنفعة جزائها تعود إلى العامة يكون الجزاء الواجب فيها حق لله تعالى عز شأنه على الخلوص تأكيدا للنفع والدفع، كيلا يسقط بإسقاط العبد، إلا أن الشرع شرط فيه الدعوى من المقنوف، وهو لا ينفي كونه حقا لله عز شأنه على الخلوص كحد السرقة، ولا ينفي أنه خالص حق لله تعالى عز شأنه اشتراط الدعوى فيه، ولأن المقنوف يطالب القاذف ظاهرا وغالبا دفعا للعار عن نفسه، فيحصل بهذا المقصود من شرع الحد، ولأن حقوق العباد

(١) البقرة: ١٧٨

تجب بطريق المماثلة، إما صورة ومعنى، وإما معنى لاصورة، لأنها تجب بمقابلة المحل جبرا، والجبر لا يحصل إلا بالمثل، ولامماثلة بين الحد والقذف لاصورة ولا معنى، فلا يكون حقه، وأما حقوق الله سبحانه وتعالى فلا تعتبر فيها المماثلة لأنها لا تجب جزاء للفعل كسائر الحدود.

وهنا نجد الكاساني في البدائع يضع يده على أساس التفرقة بين العقوبة التي تكون حقا لله تعالى، والعقوبة التي تكون حقا للعباد، وهو المماثلة، بين الفعل والعقاب، ففي العقوبات التي تكون حقا لله تعالى لا تكون ثمة مماثلة بين الحد، وذات الفعل ففي العقوبات التي تكون حقا للعباد تكون المماثلة كاملة بين الفعل والعقاب، أو على الأقل لا يمكن أن تكون العقوبة زائدة على ذات الفعل، ثم يبين أنه لامماثلة بين حد القذف والقذف ذاته، إذ أنهما ليسا من جنس واحد، ولا تتعقد المماثلة بين جنسين مختلفين.

وننتهي من هذا التفكير العميق إلى أن حد القذف حق لله تعالى، وليس للعبد حق فيه إلا حق الخصومة، وبذلك لا يكون قابلا للعفو من العباد.

تمليك المسروق أو الإقرار به:

٢٢٧ - هذه أقوال الفقهاء بالنسبة للعفو في القذف والسرقعة ولا موضع له في غيرهما كما قررنا.

أما الحكم بالنسبة للإقرار بملكية المسروق للسارق فقد اتفق الفقهاء على أنه يسقط الحد، وذلك لسببين.

أولهما: أن الأساس في الخصومة هو ادعاء الملكية، والخصومة شرط لإقامة الحد واستمرار صلاحيتها شرط للتنفيذ، فإذا أقر بأن العين مملوكة للسارق يكون شرط الخصومة قد سقط، وبذلك يبطل الحكم بالحد، لأن الملكية شرط للخصومة ابتداء، وشرط بقائها انتهاء.

وثانيهما: أنه تناقض في مجلس القضاء، إذ أنه في أول الأمر ادعى بملكية المسروق، ثم أقر ثانيا بأنه غير مملوك له، وذلك التناقض يجعل الحكم غير سليم، أو على الأقل يحدث شبهة تدرأ الحد، والحدود تدرأ بالشبهات.

وفوق ذلك فإن إقراره بالملكية يجعل ركن الجريمة ينهار، وهو أخذ مال الغير خلسة بغير حق، وإن هذا إن لم يبلغ الركن أوجد شبهة فيه.

ولكن هل يزول بذلك الإقرار وسقوط الحد وصف الجريمة، فلا يقال إن الشخص سارق، وبذلك لا يعاقب بأى عقوبة أخرى تعزيرية؟ والجواب غير ذلك: أن ركن الجريمة يزول فلا يعتبر الشخص سارقاً، ولا يعاقب بأى عقوبة لهذا السبب، وقد يقال أنه تناقض، وإن تناقضه أوجد شبهة هي التى أسقطت الحد، ولم يزل ركن الجريمة، ولكن قامت حوله شبهة، فهذه الشبهة هي التى أسقطت الحد، وبذلك لم يمح وصف الجريمة، ولكن يقال أيضاً أن التناقض بين القولين يمكن التوفيق فيه، وذلك بفرض أنه علم بملكية السارق للمسروق بعد التخاصم والحكم، وقد كان ذلك خفياً عليه لسبب من أسباب تلقى الملك، فكانت الخصومة سببها وضع اليد، ثم تبين له أن يده غير محقة، وبذلك التوفيق يكون ركن الجريمة قد زال، وعلى فرض أنه لم يزل فهي شبهة قوية تسقط الحد وتمحو وصف الجريمة.

٢٢٨ - هذا هو حكم الإقرار بملكية السارق للمسروق، واتفاق الفقهاء على أنه يسقط الحد، أما تملك المسروق للسارق بعد الحكم، فقد قال جمهور الفقهاء أنه لا يسقط الحد، وقال بعضهم يسقط الحد، فإذا وهب المسروق منه المال للسارق بعد الحكم أو بعد الإثبات، فقد جرى ذلك الخلاف.

وحجة الجمهور - أن الجريمة قد وقعت وثبتت، وشروط إقامة الحد قد استوفيت وانتفت كل الشبهات، فلا مسوغ لعدم إقامة الحد، وقد جاء الأثر مثبتاً أنه لا محل للعفو بسبب التملك، ذلك أن رجلاً سرق رداءً من المسجد فشكا المسروق منه إلى رسول الله ﷺ، فأمر بإقامة الحد، وأخذت الشفقة صاحب الرداء، فقال: يا رسول الله ما هذا أريد، ردائى له صدقة، فقال الرسول الأمين (فهل كان قبل أن تأتينى) وفوق أن التملك بعد الحكم هو من قبيل الشفقة بالسارق، وقد يكون من الذين تعوبوها، فهو لا يرحم الناس، وقد قال الرسول الأعظم: (من لا يرحم لا يرحم) ولو أنه فتح باب الشفقة فى الحدود كان ذلك سبيلاً لتعطيلها.

هذه حجج الجمهور، وحجة الذين قالوا: إن حد السرقة يسقط بالتملك تقوم على

أمرين:

أولهما: أن المطالبة شرط إقامة الحد ابتداءً، وتستمر إلى إقامته، ويتمليك السارق للمسروق لاتحق المطالبة، إذ أصبح المسروق منه غير مالك، وحق المطالبة يجب أن يستمر إلى وقت إقامة الحد.

ثانيهما: أن ذلك لم يوجد حقا وقت السرقة إلا أنه أوجد شبهة عند التنفيذ تمنع من إقامة الحد، والحدود تدرأ بالشبهات كما هو مقرر وثابت وبين أنه إذا سقط بسبب التملك، فإنه لا يمحي وصف الجريمة ويكون لولى الأمر أن يفرض عقوبة تعزيرية رادعة زاجرة.

وقوع الجريمة في أثناء الحرب

٢٢٩ - لم يقيم النبي ﷺ حدا قط في غزوة من الغزوات، أو لم يعرف أنه أقام في غزوة حدا، وكذلك كان الصحابة من بعده. وقد حدث في فتح القادسية ما كان يوجب إقامة الحد، إذ شرب بعض الغزاة خمرا ومع ذلك لم يقيم الحد، واكتفى سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه بحبس الشارب، وروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نهى عن إقامة الحد في وقت الغزو.

ويصح لهذا أن نقول: إن ترك إقامة الحد في مدة الغزو سنة عملية بالترك، والترك مع وجود موجب العمل يكون سنة متبعة، ولا يعارضه إلا عمل من الرسول في موضوع الترك أو قول له عليه الصلاة والسلام.

ولقد ورد في هذا الموضوع حديثان يبدو أنهما متعارضان بآدى الرأي.

أولهما: ما رواه بسر بن أرطاة أنه قال: أنه وجد رجلا يسرق في الغزو فجلبه ولم يقطع يده، وقال نهانا رسول الله ﷺ عن القطع في الغزو.

وثانيهما: ما رواه عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال (جاهدوا الناس في الله القريب والبعيد ولا تبالوا في الله لومة لائم، وأقيموا حدود الله في الحضر والسفر).

والحديث الثاني أوثق رواية من الأول، إذ الأول قال فيه الترمذي ضعيف ولكن رواه أبو داود بثقات إلى بسر بن أرطاة، ورواه النسائي.

وفي الحقيقة أنه لا معارضة بين الحديثين لأن الأول موضوعه الغزو، والثاني موضوعه السفر، والغزو أخص من السفر إذ ليس كل سفر غزوا، والخاص لا يعارضه العام، بل إنه يخصه.

ولقد تكلموا فى بسر بن أرطاة، وذلك أنه ممن خاضوا مع بنى أمية فى حكمهم، ولذلك كان مبغضاً عند بعض المسلمين، وقال فيه الشوكانى فى كتاب (نيل الأوطار فى شرح منتقى الأخبار) : (لا يرتاب منصف فى أن الرجل ليس بأهل للرواية وقد فعل فى الإسلام أفاعيل لاتصدر عن من فى قلبه ذرة من إيمان كما تضمنت ذلك كتب التاريخ المعتمدة). والشوكانى فيه نزعة شيعية^(١).

ومهما تكن منزلة بسر بن أرطاة فى الرواية فإن الخبر الذى رواه يتفق مع عمل الصحابة، ويتفق مع السنة التركية التى قوامها أن النبى ﷺ لم يقم حدا فى غزاة.

ولذلك قرر الأكثرون من العلماء أنه لا يقام الحد فى أثناء الحرب على محارب من جند المسلمين، وذلك لاعتبارات أقرب إلى السياسة، لأنه يخشى أن يفر مرتكب الحد إلى الأعداء، فيكون الضرر بالتحاقه بالأعداء أشد من ضرر السكوت عن إقامة الحد.

وإن عدم إقامة الحد لا يقتضى محو وصف الجريمة، لأنه كان بسبب خارج عن الإثبات، وشروط التحقق والركن، ولذلك قد يكون التعزير بالحبس أو الجلد، أو أى عقوبة يراها ولى الأمر.

ولكن هل يقام عليه الحد إذا عاد من الغزو، إن الظاهر أنه لا يقام عليه من بعد ذلك لأمرين:

أولهما: أنه قد قام مقامه التعزير، فكان بدلا عنه، ولا يجمع بين البدلين فى حيز واحد. وثانيهما: أن ظاهر العبارات فى هذا هو سقوط الحد، فلا يقام.

٢٣٠ - ومما يتصل بهذا المقام إقامة الصدود فى مكة، ذلك أن الله تعالى قال فى حق مكة والبيت الحرام (أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم)^(٢) وقال الله تعالى (ومن دخله كان آمنا)^(٣)، وقال ﷺ (لا يسفك فيها دم).

(١) نيل الأوطار ج ٧ ص ٣١٣ طبع مطبعة الشيخ منير الدمشقى. (٢) العنكبوت : ٦٧

(٣) آل عمران : ٩٧

فهل الحدود لانتقام أيضا احتراماً لحرمة البيت المعظم: لقد قال مالك والشافعي وأحمد، وغيرهم أن الحدود تقام حيث كانت، وقال كثيرون من الفقهاء أن الحدود لانتقام في البيت الحرام، ومنهم الشيعة الزيدية، لأن النص يوجب الأمن. وإقامة الحد وخصوصاً الرجم ليس من الأمن.

وإذا كان لا يقام الحد عند هؤلاء فهل يسقط الحد؟ قال بعض الهادوية يخرج من الحرم، ولا يقام عليه الحد، لأنه يقام حيث وقعت الجريمة وهو في غير مكان ارتكابها غير واجب.

والحق هو أن الحد يجب أن يقام في مكة إذا وقع فيها، لأن الآثار قد وردت بذلك عن الصحابة، فقد روى عن ابن عباس أنه قال: (من أحدث حدثاً في البيت الحرام أقيم عليه الحد) وإن المرتكب لجريمة الحد اعتدى اعتداءين: أحدهما: بارتكاب جريمة الحد: والثانية بامتهان حرمة البيت المقدس، فلا يصح أن يكون امتهان الحرم سبباً للإعفاء من العقوبة، بل يجب أن يكون سبباً في تشديدها.

وفوق ذلك أن عدم إقامة الحد في البيت الحرام يؤدي إلى شيوع الفساد فيه، إذ أن الناس يلجئون إليه ليعيثوا فساداً أو ينتهكوا الحرمات، ويشبعوا شهواتهم، وقد قرر هذا المعنى الصنعاني في كتابه سبل السلام، فقال مفرقاً بين الملتجئ إلى الحرم والمرتكب ما يوجب الحد فيه: وفرقوا بينه وبين الملتجئ بأن الجاني فيه هاتك لحرمة والملتجئ معظم لها ولأنه لو لم يقم الحد على من جنى فيه من أهله لعظم الفساد في الحرم، وأدى إلى أن من أراد الفساد قصد إلى الحرم ليسكنه، وفعل فيه ما تتقاضاه شهوته^(١).

ومن الفقهاء من قال إن الحدود غير الرجم تقام والرجم لا يقام، والحق أن الحدود كلها تقام لافرق بين حد وحد، ورعاية الحدود وخصوصاً في الحج الزم، وأحسن للأموال والأعراض والعقل، وأحظ لقدسية المكان ومناسك البيت الحرام.

هذه نظرات في إسقاط الحدود بعد ثبوتها، ونرى أن أسباب السقوط ضيقة، ولاتكاد كلمة الفقهاء تتفق إلا في جزئية ضيقة منها، وذلك لأنها حقوق الله، وفيها إصلاح المجتمع، وأداؤها عبادة.

(١) سبل السلام ج ٤ ص ٧٤ طبع صبيح.

ولكنها لشدتها لم يكن السقوط بعد الإثبات، بعد فتح باب الدراء بالشبهات على مصراعيه، وإن تطبيق النصوص كان يضيق، ولا يتسع، ويخص ولايعم، بحيث تكون الصعوبة فى الإثبات، وتقرير الحد، ولذلك لم يكن فى تضيق السقوط بعد الإثبات وتقرير الحكم شدة على الناس، بل كان فيه الرفق بالجماعة، واللّه هو العليم الحكيم.

تخفيف الحدود على الضعفاء

٢٣١ - إن الإسلام لا يرهق الناس من أمورهم عسرا، ولذلك كانت إقامة الحدود فى حدود الطاقة الإنسانية، فإذا كان الحد ليس بالقتل، ولكنه يؤدى إلى إتلاف النفس، فإنه لا يقام بطريقة تؤدى إلى ذلك الاتلاف، وإذا كانت الجريمة من شخص هين يهون العقاب بمقدار هوان من قام بها، وذلك فى جرائم الحدود، ولذلك كانت عقوبة العبيد على النصف من عقوبة الأحرار.

وإننا نقسم الضعف إلى قسمين: ضعف بدنى لا يتحمل الجسم الحد إذا لم يراع فيه التخفيف، وضعف معنوى وهو بالرق، ويمكن أن يقاس على الضعفاء معنى الخدام فى حدود معينة من غير زيادة على النص أو إهمال لبعض الحد.

والتخفيف ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أولها: تخفيف فى الآلة التى يقام بها الحد.

ثانيها: تخفيف، بالتأجيل.

ثالثها: تخفيف بالنقص فى إقامة الحد.

ولنبتدىء بالتأجيل، ثم التخفيف فى الآلة ثم التخفيف بالنقص.

التخفيف بالتأجيل:

٢٣٢ - يجب تأجيل إقامة الحد فى حالين:

أحدهما: إذا كانت المستحقة لإقامته حاملا، والثانية، إذا كان المستحق لإقامة الحد مريضا مريضا يرجى بركه قريبا.

وانتكلم في الحبلى أولا: لقد وردت الآثار بعدم رجم الحامل حتى تضع حملها وترضعه ويستغنى عن لبنها، إلا أن يتكفل أمين بإرضاعه، فقد ورد عن النبي ﷺ أن امرأة من بنى غامد قالت: (يا رسول الله طهرني) قال ما ذاك؟ قالت أنها حبلى من زنى، قال: أنت؟ قالت: نعم، فقال لها عليه الصلاة والسلام ارجعي، حتى تضعي حملك، فكفلها رجل حتى وضعت، فأتى النبي ﷺ، فقال قد وضعت الغامدية، فقال عليه الصلاة والسلام إذن لانرجمها ونضيع ولدها صغيرا ليس له من ترضعه، فقام رجل من الأنصار، وقال إلى إرضاعه يا رسول الله... فرجمها؟ وقد روى هذا الحديث مسلم وأبو داود.

وروى أن امرأة زنت في أيام أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه، فهم رضى الله عنه - برجمها، وهى حامل، فقال له معاذ بن جبل: إن كان لك سبيل عليها، فليس لك سبيل على حملها، فقال الإمام العادل: عجز النساء أن يلدن مثلك، ولم يرجمها، وروى مثل ذلك عن على رضى الله عنه.

هذه نصوص تدل على أن الرجم لايقام إذا كانت حاملا، لأن الأذى لا يقتصر عليها، وهى الجانية، بل يمتد إلى الجنين وهو ليس جانبا، قال تعالى: (ولا تزد واذا وزد أخرى) ولأنه إتلاف لنفس بشرية بغير حق.

هذا إذا كان الحد رجما، وكذلك الحكم إذا كان الحد جلدا، أو كان قطعاً ليدها، وذلك لأجل الاحتياط لحياة الجنين وصيانة له عن أن يتعرض للتلط، وذلك لأنه لا يؤمن أن الضرب وهو شديد لأنه جلد - أن يسرى منه الأذى إلى تلف الولد، وكذلك القطع، فوق ما فى الإزعاج بالضرب والقطع من إرهاب نفسى لها يؤدى إلى إفساد صحة الجنين، والتأثير فى أعصابه.

وأنه إذا كان الرجم قد منع لأنه يؤدى حتما إلى تلف الجنين، فالضرب وقطع اليد منعا احتياطا للجنين، لكيلا يسرى الأذى إليه، فيؤذى فى جسمه أو نفسه، أو يتلف ويهلك.

وإذا تم الوضع وكان الحد رجما، فإنها تترك حتى يقطع الولد، أو يوجد من ترضعه وإن كان الحد جلدا أو قطعاً، فإذا كانت قوية بعد الولادة، نفذ الحد، وإن كانت غير قوية، وفيها ضعف النفاس روى فى معاملتها عن الفقهاء قولان:

أولهما: أنها تعامل معاملة المريض الذي يرجى برؤه، وروى أنها تعامل معاملة المريض الذي لا يرجى برؤه، والأول ينتظر حتى يشفى، فينتظر حتى تقوى، والثانى تعامل بأخف الآلات للضرب.

والقول الأول قول الشافعى وأصح الروايات عن أبى حنيفة ومالك والقول الثانى رواية عن أحمد وقول بعض الفقهاء.

وحجة الأول ما روى عن على -رضى الله عنه- أنه قال: إن أمة زنت، فأمرنى النبى أن أجدها، فإذا هى حديثة عهد بنفاس، فخشيت إن أنا جلدتها، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال أحسنت.

وإن التأخير حتى يستوفى الحد كاملا أولى من التعجيل واستيفائه ضعيفا ناقصا فى المعنى.

وحجة الأول القياس على حال المريض الذى لا يرجى برؤه، ولكن القياس غير صحيح.

التخفيف عن المريض والتخفيف فى الآلة:

٢٢٣ - إذا كان مرتكب الحد مريضا مرضا يرجى برؤه قريبا، فقد تنازعه الأنظار، فمن فقهاء الصحابة من نظر حاله وقت ارتكاب موجب الحد، ورأى أن يقام عليه الحد، وقت ارتكابه، وعلى ذلك يقام عليه الحد، بآلة مناسبة، فإذا كان المرض خفيفا ضرب بآلة متوسطة، وإذا كان المرض قويا ضرب بآلة لاتؤدى إلى تلفه وهو عثكول فيه مائة عرجون أو ثمانون، على حسب الحال.

وهذا قول إسحق بن راهويه، وأبى ثور، ورواية عن أحمد، وحجة ذلك رأى فى الأثر أن عمر بن الخطاب أقام الحد على قدامة بن مظعون فى مرضه، وفيه من رأى أن الحدود تقام وقت ارتكابها ليكون الردع، والزجر، والحد مهما يخف فيه ردع وزجر.

والنظر الثانى: أنه يؤخر حتى يصح، وإنه فى هذه الحال كالحامل يؤخر عنها الضرب حتى تضع الحمل، وإن النبى ﷺ فعل ذلك، وفعل النبى ﷺ أخرى بالاتباع من فعل عمر، ولعل قدامة بن مظعون لم يكن مريضا مرضا يمنع إقامة الحد كاملا، ولذا لم يؤد إلى تلف، والمرض المانع هو الذى يؤدى إقامة الحد منه فيه إلى التلف.

ولاشك أن هذا النظر الثاني أسلم، وهو قول جماهير الفقهاء.

وإذا كان مرتكب جريمة الحد مريضاً لا يرجى برؤه أو يرجى، ولكن بعد زمن طويل، فإنه تخفف عنه الآلة الضاربة لامحالة، قد ورد بذلك الأثر عن النبي ﷺ، فقد روى أبو أمامة بسند متصل عن سعد بن عبادَةَ قال: كان بين أبيتنا رويجل ضعيف مخدَع^(١) فلم يبرح الحى، إلا وهو على أمة من إيمانهم يخبث بها، فنذكر ذلك سعد بن عبادَةَ للنبي ﷺ، وكان الرجل مسلماً، فقال أضربوه حده، فقالوا: يا رسول الله إنه أضعف مما تحسب، لو ضربناه مائة قتلناه، فقال خذوا له عتكالاً^(٢) فيه مائة شمراخ، ثم اضربوا ضربة واحدة ففعلوا.

وإن هذا الكلام واضح فى أن الرجل أو المرأة إذا لم يحتمل الحد ولا يرجى له براء قريب، فإنه يقام الحد عليه مخففاً ذلك التخفيف.

وإن الإمام العادل لابد أن يلجأ إلى ذلك لأنه إما أن يقيم حد الله بالسوط يضرب به كما يضرب الصحيح، وبذلك يتلف الرجل، وتذهب نفسه فيكون الوالى قد تجاوز الحد إلى القتل، وإما أن يهمل حد الله تعالى فلا يقيمه، وذلك يؤدى إلى تعطيل الحد، ولذلك اختار الجمهور ذلك الطريق الذى أرشد إليه النبي ﷺ، ولا يقال إن ذلك تعطيل فعلاً للحد، لأن الحد عذاب، كما قال تعالى: (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين)^(٣) ونقول فى الإجابة عن ذلك أن الضرب بالعتكال مرة واحدة أو الضرب بمائة شمروخ هو عذاب بالنسبة لمن يكون فى مثل هذه الحال من المرض، ويلاحظ أن يكون الضرب فيه إيلاً، ولا يكون مساً خفيفاً، بل يكون ضرباً عنيفاً، وإن كان بغير السوط^(٤).

٢٣٤ - ويجب التنبيه فى هذا المقام إلى أمرين:

أحدهما: أن الوالى إذا أمر بضرب المريض الذى نهى عن ضربه حتى يبرأ، أو ضربه بغير الآلة المخففة فتلف، فإنه يضمن ديته، لأنه قتله بغير حق، وأساء استعمال الحد، فضرِب

(١) المخدع هو السليم الناقص التكوين: (٢) العتكال هو العذق، والشمراخ الغصن الدقيق.

(٣) النور: ٢

(٤) هذا البحث أخذناه من نيل الأوطار ج ٧ ص ٢٨، والمغنى ج ٧ ص ١٧٢.

بالآلة نهى عن الضرب بها أو ضرب بها فى غير وقت الضرب، ومن تعدى ضمن، وهو متعد فى هذه الحال، وذلك بخلاف ما إذا ضرب الصحيح بالآلة المتوسطة التى يضرب بها مثله، فإنه لاضمن، لأنه لا تعدى بل استعمال حق، ولا يجمع بين استعمال الحق والضمن.

الأمر الثانى: أنه يجب أن يسرى حكم قطع اليد فى حال المرض الذى لا يرجى برؤه، والمرضى الذى يرجى برؤه، وذلك إذا كان القطع يؤدى إلى إتلاف النفس، وأن القياس فى ذلك سليم لوجهين:

أولهما: أن الفقهاء قرروا تأجيل القطع عن النفساء إذا خشى أن يؤدى القطع إلى إتلاف النفس.

وثانيهما: أن كل ما يؤدى إلى إتلاف النفس ممنوع فى إقامة الحدود، مادام الحد ليس قتلا.

ولكن إذا لم يقطع السارق الذى لا يرجى برؤه فهل يعفى من العقاب، الظاهر أنه يحبس حتى يتوب، كالسارق الذى إعتاد السرقة، وقطعت يمينه واليسرى من رجله، فإنه لا يقطع للمرة الثالثة، ويحبس حتى يتوب.

نقص الحد وتخفيفه بالآلة

٢٣٥ - إن الجريمة مهانة، وأنها تسهل على المهين، ولاتسهل على الشريف، ولذلك كان المنطق المستقيم أنها تكبر من الكبير وتصغر من الصغير، وإن كبرها من الكبير، له أسباب واضحة، لأنها لاتقع منه إلا وقد أركست نفسه فى الشر إركاسا يوجب أن يشتد تطهيره بمقدار كبره، وأنه إذا ارتكب اجتاز كل المحاجزات المانعة من مثله، فكان شره أكبر ممن لاجزات تمنعه، وفوق ذلك فإن ارتكابه يجعل الجريمة تسرى إلى غيره، فيقتدى به كل من يعتقد فيه الكبر، وبذلك يشيع الشر، وينمى الفساد، وأنه لا يتفاوت الناس فى المقام بالنسبة للردائل، إنما يتفاوتون بالفضائل.

وليس فى جريمة الضعفاء شيء من هذا الذى يقتزن بجرائم الكبراء، ولذلك كان العقل يوجب أن تكون الجريمة منهم أخف، والعقوبة تبع للجريمة فى غلظها وضعفها، ولذلك قرر الإسلام أن عقوبة العبيد على النصف من عقوبة الأحرار، فقال تعالى: (فإذا أحصن فإن اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب)^(١).

(١) النساء : ٢٥

وقرر الفقهاء أنه يجب أن يضرب العبد بسوط أخف من السوط الذي يضرب به الأحرار، فقد جاء في المغنى ما نصه في حد الشرب: ويجلد العبد والأمة أربعين سوطاً بدون سوط الحد لأنه لما خفف عنه في عدده خفف عنه في صفة كالتعزير مع الحد.

وقال أيضاً في حد القذف بالنسبة للعبد، إذ ثبت أنه أربعون، فإنه يكون بدون السوط الذي يجلد به الحر، لأنه لما خفف في قدره خفف في سوطه.

وهكذا يتبين أن العبد يخفف عنه مرتين: أولاهما بتتصيف العقاب، والثانية بأن تكون آلة المضرب أخف من الآلة التي يضرب بها الحر.

٢٣٦ - هذه حقائق مقررة ثابتة في الحدود والتعزيرات، فهل يمكن أن يكون ثمة قياس يعمم حكم التخفيف على الضعفاء من الأحرار؟ ونقول في الجواب عن ذلك إن التخفيف بالنسبة للعدد لا يجوز، لأنه نقص في حدود الله تعالى، والنقص في حدود الله تعالى لا يجوز، وأما بالنسبة للآلة فإن القياس يجوز، إذ أن الناس منهم الضعيف الذي نزلت مرتبته بين الناس كالذين يحترفون المهن التي يستحقها الناس كالحمالين وسائقى الدواب، وغيرهم، فهؤلاء لنقص مرتبتهم وعدم الرعاية الاجتماعية لهم يشعرون بالمهانة، وكذلك الخدم في البيوت، فإن هؤلاء يشعرون بمثل ما يشعر به العبيد من المهانة، والذين يعملون في بيوتهم يعاملونهم كما كان يعامل العبيد في الماضى، بل إن العبيد كانوا في كثير من الأحيان أكثر رعاية اجتماعية فكانوا يعلمونهم ليقلوا ثمنهم، ومن النساء من كن يتخذن سرارى، ويرتفعن إلى مراتب الزوجات، فإذا كان من هؤلاء من يرتكب ما يوجب الحد ألا يجب التخفيف عليهم، فإذا زنى خادم بخادمة أكون الحد بنفس الآلة التي يجلد بها إذا زنى المخدم بمخدومة مثله؟ إنه بمقتضى المعنى الفقهي الذى تشير إليه النصوص من حيث تخفيف العقاب بالنسبة للعبيد فى العدد وفى الآلة، فإنه يجب أن يكون التخفيف فى الآلة بالنسبة لهؤلاء الضعفاء الذين فقدوا الرعاية التهذيبية والاجتماعية وعلمهم يبعد عنهم معنى التكريم والاعتزاز اللذين يباين عليهم الاستهانة بالجرائم، إننا لانستطيع أن نسير بالقياس إلى أقصى مداه، فنجعل عقوبة الحد لهؤلاء على النصف من عقوبة غيرهم، حتى لانصادم النص المقدر للعدد، ولكننا نستطيع أن نعقد القياس بالنسبة لآلة الضرب.

ولهذا ننتهى إلى أن مقتضى القواعد الفقهية المأخوذة من نصوص القرآن والسنة

لا من أقوال الفقهاء أنه ينبغي تخفيف العقاب بالنسبة لفقراء الناس، والذين يعملون في أعمال يستحقها الناس، ولا يقبل عليها ذوو المكانات الرفيعة سيرا على قاعدة أن الجريمة تكبر بكبر الجرم، وتهون بهوانه، والعقوبة تبع للجريمة لأنها جزاؤها، والجزاء يكون بمقدار العمل، وعلى وفقه، وإن هذا هو العدل المطلق الذي أثار السبيل إليه كتاب الله تعالى وسنة رسوله الأمين ﷺ.

٢٣٧ - وقد يقول قائل: إن العدالة توجب العكس بأن يكون التخفيف على الكبير، والتشديد على الصغير، ليكون له أردع، ولأمثاله أنجر، ولأن الكبير يناله ألمين: (ألم الضرب) وألم النيل من مركزه الاجتماعي، وإن مطلق عقاب له يردعه ويزجر أمثاله، وإن الفقهاء أنفسهم قرروا أنه يجب عند تقدير التعزير مراعاة ذوى الهيات، فإن اللطمة قد تكون عقابا أليما لذوى المروءات وشيئا قد يستهان به لمن ليس لهم مراكز اجتماعية. وقد يكون التوبيخ أجدى عند الكبار، ولا يعادله اللطم عند غير ذوى الأخطار، وقد روى أن النبى ﷺ قال: (أقبلوا عثرات ذوى المروءات) أو كما قال عليه الصلاة والسلام.

هذا كلام ظاهره فيه الاستقامة، وقد انحدر فيه كثيرون من قضاة هذا الزمان، حتى وجدنا بعض المشتغلين بالقضاء من يستهينون بحقوق الضعفاء إكراما للكبراء، يزعم أنهم فضلاء، مع أن التفاضل لاموضع له فى الجرائم، إنما موضعه فى التحلى بالفضائل، ولكن الحق فى غير ذلك كله.

أولا: لأن ذلك غير منطق القرآن والسنة إذ أنهما خففا العقاب فى الحدود على الضعفاء، وشددا فيه على الأقوياء، والمظهر المادى للضعف هو الرق، فكانت عقوبة الرقيق نصف عقوبة الحر، والشريعة معقولة المعنى فكان المعنى أن الضعف يوجب التخفيف، ولا يخفف على القوى، ولما كانت فى عصرنا مظاهر للضعف غير الرق كان لابد من أن يلاحظ فيها التخفيف، كما لوحظ فى الرق، وإن الضعف فى عصرنا رق، وإن لم يكن بملكية الرقبة.

ثانيا: أن الحديث، وهو إقالة عثرات ذوى المروءات ليس فى العثرات التى تؤدى إلى ارتكاب الجرائم، أما الجرائم، فإنها ليست عثرات، وإنما هى اعتداء على الأحاد، أو اعتداء على المجتمع، وفرق بين عثرة لا اعتداء فيها، وجريمة فيها اعتداء، كمن يقصر فى تكليفه، أو فى واجب عليه تهاون فيه مرة من غير أن يتكرر.

وثالثها: أن كلام بعض الفقهاء في التعزيرات من حيث أثرها، لامن حيث مادتها، وعندى أن ذلك قول بعض الفقهاء كالكاساني، وهو قيل في عصر كان ذلك يناسبه، وإن لم يكن مشتقا من معنى الشرع، وأن من يرتكب جريمة لا يلاحظ إحساسه، ولكن يلاحظ عقابه، والله سبحانه وتعالى هو العليم البصير.

القصاص

نتكلم في القصاص على قواعده:

القاعدة الأولى

مشروعيته ونهايته:

٢٣٨ - القصاص معناه المساواة، ويتلاقى معناه اللغوي مع معناه الشرعي، فهو في اللغة معناه المساواة بإطلاق، وفي الشريعة المساواة بين الجريمة والعقوبة، ومن معاني القصاص اللغوية التتبع، ومنه قص أثره بمعنى تتبعه، ومنه قصص السابقين بمعنى أخبارهم، وبينه وبين المعنى الشرعي تناسب، لأن القصاص يتتبع فيه الجاني، فهو لا يترك من غير عقاب رادع، ولا يترك المجنى عليه من غير أن يشفى غيظه، فهو تتبع للجاني بالعقاب، والمجنى عليه بالشفاء.

والقصاص عقوبة مقدرة ثبت أصلها بالكتاب، وثبت تفصيلها بالسنة.

أما الكتاب فقد وردت فيه نصوص كثيرة منها قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى، الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى، فمن عفى له من أخيه شيء، فاتباع بالمعروف، وأداء إليه بإحسان، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم * ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون)^(١).

وبين سبحانه أن القصاص شريعة النبيين أجمعين، وأنه مقرر في كل الشرائع السماوية، فقد قال تعالى بعد قصة قتل قابيل لأخيه هابيل غيرة وحسدا: (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض، فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس

(١) البقرة: ١٧٨ - ١٧٩

جميعا ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيرا منهم بعد ذلك فى الأرض لمسرفون^(١)، وقال تعالى فى بيان شريعة التوراة: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون)^(٢) وذكر من بعد ذلك حكم الإنجيل، ثم أشار سبحانه، إلى أخذ الإسلام بشريعة القصاص، فقال سبحانه: (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيئنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون)^(٣).

وقد روى أن النبى ﷺ قال: (من قتل له قتيلا فهو بخير النظرين، إما أن يقتدى وإما أن يقتل) وعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: (من أصيب بدم أو خبل^(٤) فهو بالخيار بين إحدى ثلاث: إما أن يقتص، وإما أن يأخذ العقل، وإما أن يعفو، فإن أراد رابعة فخذوا على يديه) وروى عن ابن عباس أنه قال: كان فى بنى إسرائيل القصاص، ولم يكن فيهم الدية، فقال الله تعالى لهذه الأمة: (كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر) الآية.. (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة).

٢٣٩ - وإن القصاص، كما جاء فى الأديان جميعا فيه العدالة التى لا يمكن أن يتصور العقل أمثل منها، وفيه مزايا كثيرة لا توجد فى عقوبة الحبس أو نحوه من العقوبات الأخرى.

فهو أولا جزاء وفاق للجريمة، فالجريمة اعتداء متعمد على النفس، فتكون العدالة أن يؤخذ بمثل فعله، وليس من المعقول أن يفقد أب ولده، ويرى قاتله يروح ويفقد بين الناس، وقد حرم هو من رؤية ولده، كما أنه ليس من المعقول أن يفقد رجل عين آخر، ويرى مفقود العين المعتدى عليه يسير بين الناس بعينين مبصرتين، وإذا قيل إن فقء العين عقوبة غليظة، والقتل قصاص مثلها، فإننا نقول إن الجريمة أيضا غليظة، ولا يعاقب المجرم غليظ القلب بما لايساوى جريمته، وليس من المعقول أن نفكر فى الرحمة بالجانى، ولا نفكر فى ألم المجنى

(٢) المائة : ٤٥

(١) المائة : ٣٢

(٤) الخبل بسكون الباء الجراح وقطع الأعضاء.

(٣) المائة : ٤٨

عليه أو وليه، فإن ذلك قلب لأوضاع المنطق العقلى السليم، وما أحسن قول النبى ﷺ فى هذا المقام (من لا يرحم لا يرحم) والرحمة فى غير موضعها ظلم مبين، بل هى قسوة فى ذاتها، وتسمية ذلك رحمة من الخطأ الشائع.

والقصاص ثانياً يلقى فى نفس الجانى عند ارتكاب الجريمة أن الجزاء الذى ينتظره هو مثل ما يعمل، وإن ذلك يلقى بالاضطراب فى نفسه، إذ يحس بأنه لافكاك من إنزال هذه العقوبة، وأن الفرار يجعله مشرداً دائماً ولن يغيب عن أعين المتعقبين له من شرطة، أو من أولياء الجانى، وأن السيف ينتظر رقبته طال الزمان أو قصر، وأن ذلك الإحساس إذا قوى قد يمنع من ارتكاب الجريمة وإذا ارتكبها ونزل به العقاب فإنه يقبل مطمئناً إلى عدالته، لأنه جزاء ما كسبت يده، ولا يستطيع أن يقول أن ذلك ظلم، إنه حكم الله تعالى، وهو أعدل الحاكمين.

وإن القصاص ثالثاً يشفى غيظ المجنى عليه، فلا يشفيه سجن مهما يكن مقداره، بل يشفيه أن يتمكن من أن يصنع بالجانى مثل ما يصنع به، ولا يشفى ولى المقتول أن يسجن القاتل زمناً طال أو قصر، ولكن يكفيه أن يمكن من رقبة القاتل ويعفو أو يقتص، وهكذا، وشفاء غيظ المجنى عليه أمر لا بد منه، وقد أهملت القوانين الأوربية التى تطبق الآن فى مصر، ففتح فيها باب القتل بالثارات ولا يمكن سده إلا بحكم الله تعالى، إنه يقتل الآن القاتل، وتقام الدعوى العمومية عليه، ثم تدخل فى باب الترافع، وباب التخفيف حتى إننا أحيانا نرى من عبارات المترافعين، ما يكون فيه اتهام للمجنى عليه أكثر من اتهام الجانى، وأذان القضاة مفتحة تستمع، ولا مسوغ عندهم لواقف سيل الشتائم التى تنزل بالمقتول كأنما القضية لمحاكمته، لمحاكمة الجانى، وذلك باسم حرية الدفاع، من جهة، ولبيان الأسباب المخففة للعقاب من جهة أخرى، وقد ارتكب أكبر جريمة فى الوجود، ومهما تكن الأسباب المخففة فى زعمهم، فلن تكون مبررة للقتل، وما دامت لاتبرر القتل، فإن إعدام الجانى أمر لا بد منه فى نظر الشريعة الإسلامية، وفى حكم الله تعالى الذى جاءت به الأديان السماوية كلها.

والقصاص فوق هذا كله فيه حياة المجتمع حياة عالية سامية هادئة إذ يجتث الأشرار، ولذا قال سبحانه وتعالى: (ولكم فى القصاص حياة)^(١) وذكر الله تعالى أن أحياء النفس المقتولة بالقصاص لها إحياء للجماعة كلها.

(١) البقرة : ١٧٩

٢٤٠ - ولنوضح هذا المعنى، فقد تكلم العلماء فى معنى آيتين من كتاب الله تعالى، وكلامهم فيهما يبين الحكمة من شرعية القصاص، هاتان الآيتان هما قوله تعالى: (ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب)^(١) التى تلونها، والثانية ما تلونها أيضا من قوله تعالى: (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض، فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها، فكأنما أحيا الناس جميعا).

ونذكر الآية الأولى مشيرين إلى ما تضمنته من معان بلاغية فيها بيان حكمة شرعية القصاص، فهى:

أولا: جعلت فائدة القصاص لاتعود إلى ولى الدم وحده، ولكنها تعود إلى الجماعة كلها، ولذلك صدر سبحانه وتعالى النص بقوله تعالى: (ولكم) فالقصاص فائدة عائدة عليكم، وليس انتقاما تعود فائدته إلى المجنى عليه وحده، بل إن فائدته تعم ولا تخص.

وثانيا: تسمية العقوبة قصاصا، لأن القصاص يتضمن المساواة بين الجريمة والعقوبة، وهذه أبلغ العدالة، إذ أن الجزاء إذا ساءى العمل كان ذلك عين العدل ولبه ومعناه، ولأن القصاص فيه تتبع لأثر الجريمة والمجرم، وقطع لدابرها، وقطع دابر الجريمة هو عين الإصلاح فى الجماعة، فلا صلاح فى جماعة لاتعمل على محو الجريمة، بل تعمل على التغاضى عنها، ومن التغاضى عنها الرأفة بالمجرم، والتغاضى المعاذير له، كما نراه يحدث كل يوم فى نور القضاء باسم الظروف المخففة، حتى كان ما نوهنا عنه من قبل.

والآية ثالثا: تفرض أن حياة الجماعة فى القصاص، لأنه إذا لم يكن القصاص أهدرت الدماء، وأصبح الأمر لذى الغلب والقوة، ولا اطمئنان لمن يؤثرون العافية، وتحكم فى الجو الجماعى الشيطان، وأهل الفساد، وصارت الأمور فوضى، ولا ضابط، ولا عاصم، وحياة الجماعة ليست فى حياة أفراد متنافرين متناحرين، يهدر القوى حق الضعيف، وتحل فيها الثارات محل القانون الرادع للعصاة، القاطع الحاسم للشر، إنما حياة الجماعة فى الترابط بالمودة الواصلة والرحمة العادلة، ولا يكون ذلك إلا بالقصاص الذى يسوى بين الجريمة والعقوبة، وتكون فيه العقوبة من جنس الجريمة، ومماثلة لها تمام التماثل.

والآية رابعا: تشير إلى أن الحياة للجماعة بالقصاص تكون حياة فاضلة فيها

(١) البقرة : ١٧٩

اطمئنان على الأنفس والأموال والأعراض، ولذلك نكرت كلمة حياة، والتذكير هنا للتفخيم والتعظيم، أى حياة عظيمة تسودها الفضيلة والاطمئنان والاستقرار، اذ يذهب منها أهل الدعارة والشطارة، ولا يظهر فى جوها إلا أهل الطهر والصلاح والاستقامة.

والآية خامسا: تشير إلى أن معنى القصاص وغايته، وسمو شرعيته تدركه العقول المستقيمة السليمة، ولذلك جعل الله سبحانه وتعالى الخطاب لأولى الألباب، فقال تعالى فى خطابه: **(يا أولى الألباب)** أى يا أصحاب العقول المستقيمة المدركة التى تفهم مصلحة الجماعة الإسلامية، وسلطان الحق فيها، وهى التى تفهم أن العدالة هى الرباط المقدس الذى يربط بين الجماعات، وإذا لم تقم العدالة تقطعت الأواصر، وانحلت الروابط.

٢٤١ - وإن النداء بقوله تعالى: **(يا أولى الألباب)** فيه رد على فئتين من أهل الجاهلية فى الماضى والحاضر.

الطائفة الأولى من أهل الجاهلية الأولى أنهم كانوا يسرون فى الثأر لقتلهم على غير سنة القصاص، فكانت القبيلة إذا قتل منها قتيل لاكتفى بقتل قاتله، بل تقتل كبيراً يناظره فى الزعامة والرياسة، وقد يقتل عدد كبير فى نظير واحد، فبين الله تعالى أن فى شرعة القصاص بالآ يقتل إلا القاتل حياة عالية سامية تتساوى فيها النفوس، ولا تتنافى فيها الجماعات، ولقد قال النبى ﷺ: **(إن من أعتى الناس فى الجاهلية ثلاثة: رجل قتل غير قاتله، ورجل قتل فى الحرم، ورجل أخذ بذحول الجاهلية)**^(١).

وجاء فى أحكام القرآن للقرطبى عن الشعبى أن أهل الجاهلية كان فيهم بغى، فكان الحى إذا كان فيه عز ومنعة، فقتل منهم عبد قتل به قوم آخرين قالوا لا تقتل به إلا حراً، وإذا قتلت منهم امرأة قالوا لا تقتل بها إلا رجلاً، وإذا قتل لهم وضيع قالوا لا تقتل به إلا شريفاً، وإن هذا بلارب حكم الهوى، وليس حكم العقل والعدل.

وإن أولى الألباب وهم أهل العقول التى خلصت من الشهوات واستقام إدراكها يعلمون بلارب أن انطلاق الهوى تحت تأثير العصبية الجاهلية من غير مراعاة العدالة فى القصاص يذهب بقوة الأمة، ويجعلها نثيراً من العصبية والقبائل المتناحرة، والقصاص فيه الحياة الكاملة الهادئة المطمئنة التى تطيب فيها النفوس وتطمئن القلوب.

(١) النحول جمع نحل بفتح فسكون أحقاد الجاهلية وثاراتها، وطرق الانتقام فيها.

الطائفة الثانية أهل الجاهلية فى هذا الزمان الذين ينادون بإلغاء عقوبة الإعدام خشية أن تكون الشبهة غير صحيحة، ولأن حرمان الأمة من اثنين أشد من حرمانها من واحد، ولأن المجرم مريض يعالج بدل أن يقتل، وبذلك يرأفون بالجانى وينسون الدم الذى أريق ظلما وعدوانا، فهم يرأفون بالمعتدى، ولا يرأفون بفريسته، كأنه بموته أصبح لاحقوق له، فكان الخطاب بقوله تعالى (يا أولى الألباب) دعوة لأن يفكروا فى مصلحة الجماعة بدل أن يفكروا فى الرأفة بالمعتدى ذى الإجرام من الأحاد، لأن الدولة إذا لم تقم بالقصاص قامت الثارات، وكان الانتقام الجاهلى بدل القصاص الشرعى، وحل الظلم محل العدل، وإن الذين يفكرون فى الجانى، ولا يفكرون فى ولى المجنى عليه، ولا فى الجماعة التى يعيشون فيها - أنظارهم قاصرة كلية تخص ولا تعم.

ولأنه قريب من أولئك الذين يفتحون باب التخفيف على مصاريعه، ويصفون بأذانهم للظروف المخففة ونحوها ويطلقون فى أزمان التقاضى وأولياء الدم، تتلظى نفوسهم، وتتقترح قلوبهم، وربما لا يلهمون الصبر فيندفعون كأهل الجاهلية إلى الأخذ بالثأر.

وقد لاحظ ذلك المؤتمر الذى عقده المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناية لمكافحة الجريمة فجاء فى توصياته.

أن تكفل الإجراءات القضائية سرعة البت فى جرائم القتل، وأن تكون عقوبة القتل للثأر رادعة بالقدر الكافى لتهدئة ثائرة نوى المجنى عليه وردهم عن محاولة القصاص بأنفسهم، وإرضاء الشعور العام.

وقد تناقش بعض هذه التوصيات فى موضعها من بحثنا، وكنا نتمنى أن تكون هذه التوصية شاملة لكل أنواع القتل، وليست خاصة بجريمة القتل للثأر، فإن الردع الكافى ضرورى لكل مجرم قتل، ولاردع إلا بالقصاص الذى فيه الحياة الفاضلة للأمة.

٢٤٢ - تنتقل إلى الآية الثانية التى نحاول استخراج حكمة القصاص منها، وهى قوله تعالى: (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض، فكاننا قتل الناس جميعا، ومن أحيانا فكانما أحيانا الناس جميعا، ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات، ثم إن كثيرا منهم بعد ذلك فى الأرض لمسرفون)^(١).

(١) المائدة : ٣٢.

وإننا نقف عند عبارات من هذه الآيات الكريمة نستلهم منها حكمة القصاص وغاياته ونتيجته، هذه العبارات هي قوله تعالى: (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل) وقوله تعالى: (يغير نفس أو فساد في الأرض).

وقوله تعالى: (كأنما قتل الناس جميعا)، وقوله تعالى (ومن أحيانا فكانما أحيانا الناس جميعا) وقوله تعالى: (ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات).

أما العبارة الأولى وهي قوله تعالى: (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل...) فالإشارة إلى قصة سابقة وقعت حوادثها بين (ابنى آدم إذ قويا قريانا فتقبل من أحدهما، ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلك، قال إنما يتقبل الله من المتقين)^(١). وانتهت بأن قتل الأخ أخاه حسدا وحقدا وعاود الندم على ما اقترف، وحاول أن يوارى جثة أخيه فلم يهتد، حتى رأى غرابا يوارى جثة صاحبه.

وإن الربط بين فرضية القصاص وهذه الواقعة التي حدثت من أحد ابنى آدم فيه إشارة إلى الداء وعلاج الداء، أما الداء فهو الحقد والحسد، وفقد العواطف الإنسانية الكريمة عند الارتكاب، وتقطيع كل رابطة تربطه بغيره سادرا في غيه بسبب حسده، وإنه بذلك قد قطع كل علاقته بالإنسان وصار شاذًا متمردا على المعانى التي تربطه بغيره، ولاشك أن من كان كذلك، فإنه يكون عنصر تدمير في وحدة الإنسانية، ولذلك كان الداء من جنس الداء، بإبعاده عن الإنسانية، لقد أبعد نفسه عنها، أو أبعداها عن نفسه، فأصبح تقريبه منها ضد نزوعه وحسه، وإنه إذ يقرب يقطع، أو يتمكن من القطع وأنه لا بد من البتر.

والعبارة الثانية قوله تعالى: (أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض) التعبير بنفس فيه إشارة إلى أن الاعتداء على النفس ذاته هو الجريمة من غير نظر إلى كونها نفس حر أو نفس عبد، وكونها نفس أبيض أو كونها نفس أسود، وكونها نفس رجل أو كونها نفس أنثى، وكونها نفس رجل سوى، أو غلام صغير، فالجريمة الشاذة هي الاعتداء على النفس وحدها من غير نظر إلى لونها أو جنسها أو نوعها أو مكانها في المجتمع، فإنها في كل الصور أبلغ اعتداء يقع من الإنسان على أخيه الإنسان.

والقتل الذي يعد أكبر جريمة في الدنيا هو الذي لا يكون قصاصا من قاتل، ولا دفعا لفساد في الأرض، وكلاهما لا يتولاه إلا ولي الأمر الذي يحكم بين الناس، والقتل لدفع

(١) المائدة: ٢٧.

الفساد أنواعه كثيرة منها قتل الزانى المتعود لهتك الأعراض وهو متزوج ومنها الزندقة وإفساد عقائد الناس ومنها من كثر شره حتى أصبح من الواجب بتره، ولا سبيل إلى دفع فسادة إلا بالقتل، وغير هذه الصور من مثل قطاع الطريق الذين يشتد شرهم ويقوى أمرهم ويقتلون، فيقتل منهم من يقتل ومن لم يقتل فقد عاون من قتل، وكان إثم التحريض والمعاونة لا يقل عن إثم القتل، وأنه لا يدخل فى القتل اعتداء القاتل دفاعا عن النفس، لأن القاتل الذى يعتدى على غيره، ويريد قتله مفسد معتد، ولو لم يقتل لقتل، فقتله اقتداء بالنفس، وبفع للفساد .

وقوله تعالى: (فكأنما قتل الناس جميعا) التشبيه فى هذه الحال يبين عظم الجريمة التى يرتكبها القاتل المتعمد، ذلك لأنه إذا اعتدى على غيره بالقتل، فقد اعتدى على حق الحياة المقدسة، وهو حق ثابت لكل الناس بقدر واحد، فمن اعتدى عليه فكأنما اعتدى على الناس، ولأنه انتهك حرمة الإنسان، ومن انتهك حرمة إنسان، فقد تجرأ على معنى الإنسانية الثابت للناس أجمعين، ولأنه عاد بالوزر الذى يعود به من ارتكب مع جماعة، ولو كانوا الناس أجمعين، وأنه فوق ذلك لا يقدم على ارتكاب جريمة القتل إلا شخص قطع الرابطة الإنسانية التى تربطه بالناس أجمعين، فكلهم يصير عرضة لأن يعتدى عليه، فهو من حيث نفسه، وشذوذ طبعه يكون على استعداد لأن يعتدى على الناس أجمعين، فيكون كمن يعتدى عليهم جميعا، لأن النفس المعتدية هى السبب الدافع قائمة فيه^(١).

(١) قد خاض العلماء فى معنى هذا التشبيه، وذكروا أوجها كثيرة له منها :

- (أ) أن من قتل نفسا عليه إثم كإثم من قتل الناس جميعا .
- (ب) ومنها أن الغرض من التشبيه بيان كبر الذنب بهذا التصوير الذى يجعل من قتل نفسا واحدة فى صورة من قتل أنفس الناس جميعا .
- (ج) أن فيه إشارة إلى ما يجب على الناس من معونة أولياء الدم حتى يمكنهم من القاتل فيكونوا معهم كأن الاعتداء عليهم جميعا .
- (د) وروى عن ابن عباس أنه قال : من قتل نبيا أو إمام عدل فكأنما قتل الناس جميعا ، لأنه اعتدى على من يعمل لهم .
- (هـ) وعن ابن عباس أيضا أنه قال : من قتل نفسا واحدة وانتهك حرمتها فهو مثل من قتل الناس جميعا ، وعن مجاهد أن عذاب من قتل نفسا واحدة هو كعذاب من قتل الناس جميعا ، والأولى هو ما ذكرناه فى معنى التشبيه ، وهو موافق لبعضها .

وأما قوله تعالى: (ومن أحياءها فكانما أحياء الناس جميعاً) يعنى هذا النص أن من اقتص من الجانى فقد أحياءها، لأن حياة المجنى عليه بالقصاص له إذ أن دمه يكون مهدراً إذا لم يقتص من الجانى، ونزال إهداره يكون بالقصاص، فيكون القصاص فى معنى الإحياء، وهذا معنى أن القصاص إحياء للمجنى عليه، لأنه صيانة لدمه من أن يذهب هدراً، وأن يضيع، فإذا كانت الحياة الحقيقية لا يمكن أن ترد، لأن من مضى لا يعود، فإن حياته المعنوية يمكن أن ترد باحترام دمه وعدم ضياعه، وقد ذكر هذا المعنى أبو بكر الرازى الشهير بالجصاص فقال: يحتمل أنه يراد بإحيائها معونة الولي على قتل القاتل، واستيفاء القصاص منه حياة، كما قال تعالى: (ولكم فى القصاص حياة).

وذكر وجوها كثيرة، وهذا الوجه أمثلها وأقربها مناسبة، وبقي بيان التشبيه المنعقد بين إحياء نفس المقتول بالقصاص له، وبين إحياء الناس أجمعين، وأن ذلك واضح إذا علمنا أن القصاص فيه ردع عام، وترويع للشذاذ فى المجتمعات الذين يفسدون، فالقصاص بلا ريب يمد النفوس بالاطمئنان، إذ ينزوى الشذاذ والمجرمون، ويختفون ولا يرهبون الشرع والنظام، وفى ذلك إمداد للمجتمع بحياة مطمئنة هادئة سعيدة، لا إزعاج فيها ولا خوف، وإذا يرهب المفسدون ويأمن الصالحون، فيأمن البر ويخاف الفاجر وهذا ما أشرنا إليه فى قوله تعالى: (ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب) فالإحياء الذى يقارن القصاص هو الحياة الهادئة الكاملة التى أشر إليها فى الآية السابقة.

٢٤٣ - وإن هذه الآية الكريمة أشارت إلى الغاية المحققة من القصاص، وهى صيانة النفوس البشرية عامة، ولذلك كتب الله على بنى إسرائيل، ومن جاء بعدهم من النبيين شريعة القصاص، وذكر سبحانه وتعالى أن القصاص شريعة النبيين أجمعين فى ختام الآية، فقال تعالى: (ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات)^(١).

والمعنى أن الله تعالى بعث الرسل لبنى إسرائيل بالبينات الموضحة فى العدل والقصاص، وسائر الأحكام السماوية العادلة وشريعة الحق، بل كان السحت، وكانت الرشوة، وبها تغيرت الأحكام وصار للأقوياء حكم والضعفاء حكم، فالشريعة الحق تنفذ على الضعفاء، ويعفى منها الأقوياء، وذلك حكم الجاهلية وطفغان الباطل على الحق، ولذلك قال سبحانه وتعالى بعد ذلك: (ثم إن كثيراً منهم بعد ذلك فى الأرض لمسرفون)^(٢) أى أنهم أسرفوا على أنفسهم وأفسدوا جماعتهم لما أهملوا حكم القصاص فى بعض نواحيه إذ

(١) المائدة: ٢٢ (٢) المائدة: ٢٢

تراخوا فيه، وهلاك الجماعات إنما يكون إذا أفلت من حكم القانون الرادع الأقوياء، ولم يخضع له إلا الضعفاء.

وإننا في هذا العصر نرى حكم القصاص يتراخى للقوى، ويشتد على الضعيف، لأن القوى يستطيع أن يستأجر المحامي المدره، فبقوة بيانه، وحسن تنسيق أداته، وقدرته على اللحن بحجته، يستطيع أن يبدي ظروفه مخففة للجاني القوى، والضعيف محروم من ذلك، لأنه لا يستطيع أن يستأجر من يبدي ظروفه المخففة، وقد يقال إنه يندب له من يترافع عنه في الجنايات وقضايا القتل من أولاهما، ونقول إنه لا يختار هو بل يختار له، ولا تكون مع الأسف عناية من المحامي المأجور، وبذلك يكون الفقير الضعيف هدفا للتنفيذ، والقوى الغنى يفتح له باب الإفلات، ولو أنه نفذت أحكام الشريعة ما كان ذلك التفاوت لأن الشريعة تعتبر القتل المقصود موجبا للقصاص، «إدام بألة من شأنها أن تقتل من غير التفات إلى البواعث، والغايات والظروف المخففة أو المشددة، وبذلك يكون الناس جميعا على سواء لافرق بين قوى وضعيف، وغنى وفقير، إذ لا عذر لقاتل، والاعتذار له يمنع التساوى في المقاضاة.

هذا ما تنبئ عنه الآية الكريمة (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض....) وهو بعض من معان كثيرة نشير إليها^(١).

(١) قد استنبط أبو بكر الرازى الشهير بالجصاص من هذه الآية عشرة أحكام هي:

- ١ - دلالتها على ورود الأحكام معللة بمعان تبني عليها الأحكام، وهذا يدل على صحة القياس.
- ٢ - إباحة قتل النفس بالنفس، ولكن يلاحظ ألا يكون في ذلك مخالفة للنظم والأحكام.
- ٣ - استحقاق القاتل لنفس القتل.
- ٤ - أنه من قتل مسلما ظلما فهو مستحق القتل، لأن قوله تعالى: (من قتل نفسا بغير نفس) كما دل على وجوب قتل النفس بالنفس فهو يدل على وجوب قتله إذا قصد قتل غيره إذ هو مقتول بنفس أراد إتلافها وإنه يجب الدفاع الشرعى.
- ٥ - الفساد في الأرض يستحق به القتل.
- ٦ - احتمال قوله تعالى: (فكأنما قتل الناس جميعا) أن عليه ما ثم كل قتل بعده لأنه سن القتل وسيلة لغيره.
- ٧ - أن على الناس كلهم معرفة لى المقتول حتى يقتص من القاتل.
- ٨ - دلالتها على وجوب قتل الجماعة بالواحد.
- ٩ - دلالتها على وجوب معاونة الولي على قتل القاتل إحياء لنفوس الناس جميعا.
- ١٠ - دلالتها على قتل من قصد قتل غيره ظلما. ولا شك أن المعانى مكررة.

ولقد أوجبت القصاص آيات كثيرة واردة، أوجبها في القتل قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى، فمن عفى له من أخيه شيء، فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم)^(١).

وقد نزلت الآية الكريمة تصحيحا لوضع كان في الجاهلية، قد أشرنا إليه من قبل، وهو أن كل قبيلة كانت تقدر مقتولها بقدر يكون مكافئا لمزلاته فيها، فإذا قتل عبد زعيما من زعماء القبائل لا يقتل العبد وحده، بل يقتل حر في منزلة الزعيم المقتول، أو عدد يساوي الزعيم المقتول في مجموعهم وعددهم، وإن كان كل واحد منهم لا يساويه في شخصه، وقد كان ذلك النظام الجاهلي يؤدي إلى النزاع والحروب بين القبائل، فلا ترضى قبيلة القاتل أن تقدم ما يطلب منها، وتعهده ذلا لها، وتتدفع إلى المقاومة، والأخرى تأخذها العزة بالإثم، وتتدفع إلى شن الحرب بسبب داحس والغبراء بين عيس وذبيان وغيرهما من قبائل، فجاء الإسلام، وحارب تلك العادة الانتقامية الجاهلية، وأوجب أن تكون النفس بالنفس.

وبذلك يكون معنى النص الكريم ومؤداه رفع تلك العادة الجاهلية، فالقاتل يقتل ولا يتجاوز للقتل غيره، ويومىء إلى ذلك قوله تعالى أيضا: (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا)^(٢) فلا يقتل بالعبد حر، غير قاتله، ولا يقتل بالأنثى أنثى غير قاتلها، وتبين ذلك بيانا شافيا عند الكلام في القاعدة الثانية، وهي المساواة في الأنفس، وسنوضح الأساس الذي قامت عليه تلك المساواة، والنصوص الواردة في الموضوع.

٢٤٤ - هذا القصاص في القتل ودليله، أما القصاص في الأطراف فقوله تعالى فيما ذكر عن التوراة مقررا له على أنه شريعة السماء، فقد قال تعالى: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسِّن بالسِّن، والجروح قصاص، فمن تصدق به فهو كفارة له، ومن لم يحكم بما أنزل الله، فلنلك هم الظالمون...)^(٣).

وإن هذا النص يثبت إن ذلك كان مكتوبا على اليهود، وقد يقول قائل: إن ذلك شرع من قبلنا، فكيف يكون شرعا لنا، ونقول أن النص الكريم فيه ما يدل على أنه شريعة عامة

ليست طريقة خاصة باليهود، فإنه قد اقترن بقوله تعالى في آخر الآية: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون)^(١).

فإن هذا الختام للكية يبنى على أنه أنزل الله تعالى، ومن لم يحكم به فإنه ظالم غير منفذ لأحكام الله تعالى، وأن هذه قرينة تثبت خلود هذا الحكم، وأنه ليس خاصا باليهود دون غيرهم، بل إنه يعم الناس أجمعين.. وإن الله تعالى بعد أن بين حكم الإنجيل وأنه مصدق لما جاء في التوراة من أحكام القصاص، وليس بمخالف لها، قال سبحانه بعد ذلك: (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيئنا عليه، فأحكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليلوكم فيما أتاكم فاستبقوا الخيرات، إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون * وأن أحكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم واحذروهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك، فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم، وإن كثيرا من الناس لفاسقون * أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون)^(٢).

فهذه الآيات المتوالية تدل على أن حكم القصاص في الأطراف عام لا يختص بأهل التوراة والإنجيل، بل يشمل أهل القرآن، المصدق والمهيمن على ما قبله من كتب سماوية، وهو مؤكد للباقي من شرائعها.

وفوق ذلك الحديث النبوي المبين للقرآن الكريم وقصصه وأحكامه قد بين أن القصاص في الأطراف ثابت كالقصاص في القتل، فقد روى أنس بن مالك أن الربيع بنت النضر بن أنس كسرت ثنية جارية، فعرضوا عليها الأرض فأبوا إلا القصاص، فجاء أخوها أنس بن النضر فقال: يا رسول الله تكسر ثنية الربيع، والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيته، فقال النبي ﷺ: (إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره).

ولقد أجمع فقهاء المسلمين من عهد الصحابة إلى عهد الأئمة المجتهدين على أن القصاص مكتوب فيما دون النفس إذا أمكن، ولأن ما دون النفس تجب المحافظة عليه كالنفس، والقصاص فيه المحافظة عليه، ومنع للاعتداء، ولأن المحافظة على الأطراف من الأمور الضرورية للمحافظة على النفس، فالاعتداء عليه كالاغتداء عليها في وجوب المنع، وكانت شرعية القصاص لوجوب المنع توجبه في الأطراف، كما وجب في أمنل النفس.

وبهذا يبين أن القصاص في الأطراف ثابت بنص القرآن الكريم، وبالحديث النبوي، وبالإجماع، وبالقياص الشرعي.

وقد يقال إن النص القرآني قد ورد في الأطراف بالنسبة للعين بالعين والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن، والجروح قصاص، ولم يرد بالنسبة لليد ولا بالنسبة للرجل، فهل يشملها النص، لماذا لم ينص عليهما.

والجواب عن ذلك أن النص يشملها، لأنهما تدخلان وغيرهما في قوله تعالى (والجروح قصاص) فلا شك أن قطع اليد، أو بعضها، أو أصابع الرجل أو بعضها، فإن هذا كله يجب القصاص فيه ويشمله قوله تعالى: (والجروح قصاص) لأنها جروح يجري فيها القصاص.

ولقد كانت في غير حاجة إلى النص بعد النص على العين والأنف والأذن والسن، فإن اليد والرجل لا تقل قوة الاعتداء فيهما عن قوة الاعتداء في السن والأذن، ولأن الاعتداء في السن قد يكون بغير جرح واضح، فلا تشمله كلمة (والجروح قصاص)، ولأنه إذا كان يجري القصاص في السن والأذن الظاهرة، فأولى أن يجري القصاص في اليد والرجل، لأن الحاجة إليهما أشد، فكان من بلاغة الإعجاز القرآني أن ينص على ما لا يمكن أن يدخل في عموم غيره، أو لا يدخل بدلالة الأولى في غيره ويترك النص على ما لا يمكن إثباته بدلالة الأولى، ولا يمكن أن يدخل في عموم نص شامل.

وقوله تعالى: (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صيرتم لهو خيراً للصابرين)^(١) يدل على عموم القصاص في الأطراف.

ولقد انعقد إجماع الفقهاء على أن ما يجري على السن والأنف والأذن والعين يجري في اليد، وأن المعنى الذي يوجب القصاص فيها يوجبها في اليد والأرجل، بل أشد، ولذا ثبت بدلالة الأولى.

٢٤٥ - هذا حكم الأطراف في القصاص، وقد ثار القانونيون في هذا الزمان على ذلك الحكم. فقالوا: كيف يحكم بفقء عين إنسان، وكيف تقطع يده، وكيف يجرد أنفه إلى آخر ما يقولون متعجبين من حكم شرعي، وإن هذه الثورة تنبع من الرأفة بالجاني دون الالتفات إلى المجنى عليه، لقد استغفروا أن يحكم بفقء عين من مجرم فقء عينا عامدا متعمدا، ولم يفكروا فيمن هو مفقوء العين، وتكلم في أسباب اعتراضهم، ولتناقشها، وأسباب اعتراضهم هي:

(١) النحل: ١٢٦.

(أ) إن في ذلك تكثيراً من المشوهين، وفيه تعويق عن العمل، ونقص من القدرة البشرية في المجتمع.

(ب) إن هذا ليس عقاباً، ولكنه انتقام، والقوانين ماجأت للانتقام، ولكن جاءت للإصلاح، وتهذيب المجتمع، والطب للمجرمين.

(ج) أنه يندر أن تكون المساواة تامة في قطع الأطراف، فإنه لا يمكن أن تكون العين جميعها متساوية في الإبصار، ولا الأيدي متساوية في قوة البطش، فتحقيق المساواة فيها أمر غير ممكن، والقصاص كما تقرر يوجب المساواة بين الجريمة والعقوبة.

هذه أسباب للاعتراض الأول نقول: إن القصاص لا يكثر المشوهين، بل إنه يقللهم، لأنه إذا علم كل من يعتمد فقه عين أنه لامحالة ستفق عينه تردد عند الجريمة، وفي الغالب يمتنع، وبذلك تسلم عينه وعين صاحبه، وإذا ساد القصاص قُلت الجريمة التي توجبها، تكون نسبة القلة في الجريمة أكبر من نسبة الأطراف التي تقطع قصاصاً، وبذلك تكون السلامة ويقل التشويه، ويحيش الناس في أمن على أنفسهم.

وأما جواب الاعتراض الثاني، فإننا نقول فيه، أنه لا انتقام، ولكن قصاص، وفرق بين الانتقام والقصاص أن الانتقام لا يكون من الحاكم، بل يكون من المجنى عليه، والقصاص لا يكون إلا من الحاكم، ولأن الانتقام لا يقف المنتقم عند حدود الاعتداء بمثله، بل إنه يتجاوزه، ولا يرتبط بقيد، وإذا كان المعترضون بعد هذا يعبرون عن تسميته بالانتقام، فإنه لا يضير العدل أن يسمى بغيره، ومن المؤكد أنه إذا لم يسد حكم القصاص العادل، فإنه يسود حكم الانتقام الظالم، وبذلك تجد بعد الجريمة جرائم كثيرة.

والجواب عن الاعتراض الثالث بأن المساواة بين أصل القوى غير مطلوبة، فالرجل القوى يقتل بالمرضى وكذلك العين قوية الإبصار تفقاً في نظير العين ضعيفة الإبصار مادامت سليمة غير مريضة، والمساواة الشرعية تتحقق بالسلامة لا بالتساوي في القوى الطبيعية، وإن ذلك لو لوحظ لهدم مبدأ القصاص من أصله، ولأدى إلى حماية الأقوياء، وتركهم يستعلون بقوتهم فاكتف بالمساواة في السلامة، والله عليم حكيم.

المساواة في القصاص

٢٤٦ - أساس القصاص المساواة في الأنفس، وأن الناس جميعاً سواء لافرق بين أبيض وأسود، ولابن عربي وأعجمي، وإن ذلك التساوي في الأنفس يمتد من الاعتداء بالقتل إلى الاعتداء بقطع الأطراف، فإن الاعتداء على الأطراف اعتداء على النفس، وإن كان بغير القتل، لأن كلا الاعتدائين على النفس، وكلاهما اعتداء على ضروري، والمحافظة بالقصاص محافظة على ضروري، والناس جميعاً سواء أمام القانون الإلهي الذي شرعه الله الذي خلق الناس جميعاً من طينة واحدة، كما قال تعالى (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساطون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً)^(١)، ولقد قال تعالى: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله اتقاكم)^(٢).

ولقد قال النبي ﷺ: (كلكم لأدم وأدم من تراب لافضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى) وقد ورد في الأثر: (الناس سواسية كأسنان المشط) وإن ذلك يقتضي أن يكونوا جميعاً أمام القانون سواء، وما دامت الحقوق والواجبات في الأصل متساوية فإنه قد ثبت القصاص بنص عام يفيد المساواة المطلقة، قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى)^(٣) فإن النص يفيد أنه من الفريضة العامة الثابتة على كافة المسلمين جميعاً على الفرض الكفائي الذي يتعاونون على أدائه بالمساواة في القتلى، وإذا كان واجباً على كافة وجوباً كفائياً فهو واجب على أولياء الأمر الذين يتولون الفصل بين الناس وجوباً عينياً، إذ أنهم أقيموا لتوزيع الحقوق والواجبات بالعدل على ما أوجب الشرع الإسلامي والأزم.

وعلى ذلك لا يصح أن يكون تفاوت بين الناس في القصاص لذلك النص ولقوله ﷺ (المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم) فأمام القصاص تتساوى الأنفس، وتتساوى الأعضاء وتتساوى الدماء، كما قال تعالى: (والجروح قصاص) أي أنه يجب المساواة، ما أمكنت المساواة فإذا لم تمكن المساواة، كان الوجوب فيها بقدر الطاقة، وبالعادلة الممكنة في هذا الوجود.

(٢) البقرة : ١٧٨

(٣) الحجرات : ١٢

(١) أول النساء

٢٤٧ - وعلى ذلك لاتفرقة بين الناس بالأوصاف، سواء أكانت أوصافا ذاتية فلا فرق بين لون ولون، أم كانت أوصافا عرضية، فلا فرق فى القصاص بين غنى وفقير، إذ لاطبقية فى الإسلام، ولا بين قوى وضعيف، ولا ذى نسب ولا هجين، ولا حاكم ولا محكوم.

وقد أجمع الفقهاء على أن ولى الأمر الأعظم، إذا ارتكب ما يوجب القصاص، وجب أن يقدم نفسه ليقص منه، ولترطب ألسنتنا بكلام بعض الفقهاء الذين كتبوا ما كتبوا فى عصور استبداد كانت ظلاما فى التاريخ الإسلامى بالنسبة للحكم وفقد الشورى، ولقد قال القرطبى فى كتابه أحكام القرآن مانصه:

(وأجمع العلماء على أن على السلطان أن يقتص من نفسه إن تعدى على أحد من الرعية، إذ هو واحد منهم، وإنما له منزلة النظر لهم، كالوصى والوكيل، وذلك لا يمنع القصاص، وليس بينهم وبين العامة فرق فى أحكام الله تعالى - عز وجل - لقوله جل ذكره (كتب عليكم القصاص فى القتل) وثبت عن أبى بكر الصديق - رضى الله عنه - أنه قال لرجل شكاً إليه أن عاملاً قطع يده: (لئن كنت صادقاً لأقيدك منه) وروى النسائى عن أبى سعيد الخدرى: قال (بيننا رسول الله ﷺ يقسم شيئاً إذ أكب عليه رجل، فطعنه رسول الله ﷺ بعرجون كان فى يده، فصاح الرجل فقال رسول الله ﷺ: تعالى فاستقد منى) قال: بل عفوت يا رسول الله، وروى أبو داود الطيالسى عن أبى فراس، قال: خطب عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال: (ألا من ظلمه أميره فليرفع ذلك إلى أقيده منه، فقام عمرو بن العاص، فقال: يا أمير المؤمنين لئن أدب رجل منا رجلاً من أهل رعيته لتقصصنه منه) قال (كيف لا أقصه منه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يقص من نفسه)، ولفظ أبى داود السجستانى عنه قال: خطبنا عمر بن الخطاب فقال: (إنى لم أبعث عمالى ليضربوا أبشارهم، ولأياخذوا أموالهم فمن فعل ذلك به فليرفعه إلى أقصه منه).

وإنه وقت أن تخاذل المسلمون عن أداء ذلك الغرض الكفائى، وقد فسدت أمورهم، واعتدى على أموالهم ودمائهم وأعراضهم، وصارت أمورهم إلى فوضى لانجاة منها، وصارت أمورهم إلى فتن تموج كموج البحر وقد قال النبى ﷺ (لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يدي الظالم، ولتأطعن على الحق أطراً، أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض، ثم تدعون فلا يستجاب لكم).

٢٤٨ - فلا تفاوت قط فى الحكم بين الناس بسبب الأعمال، ولا بسبب المهن ولا بسبب الشرف، قال الناس يتفاوتون فى الفضائل، ولا يتفاوتون فى الرذائل، فعقوبة القاتل مقررة ثابتة، سواء أكان عالماً أم كان جاهلاً.

قتل المسلم بخير المسلم

ولكن أيؤثر اختلاف العقيدة فى القصاص، أو بعبارة أدق أيقص من المسلم إذا قتل غير مسلم مصون الدم؟ إنه بلا شك إذا قتل غير المسلم مسلماً اقتص منه، ولكن الذى تكلم فيه العلماء هو القصاص من المسلم إذا قتل ذمياً أى غير مسلم يعيش فى ظل الدولة الإسلامية.

لقد قال كثير من الفقهاء أن المسلم يقتل بالذمى، ومن هؤلاء أبو حنيفة رضى الله عنه، والنووى، وابن أبى ليلى وحجة هذا رأى تقوم على الدعائم الآتية:

الأولى: أن الذمى معصوم كالمسلم، وإذا كان معصوم الدم، فإنه يجرى التساوى بين دمه ودم المسلم على سواء وإن لم يكن ثمة فرق بين ذمى يقيم بالديار الإسلامية فقد عصم دمه، وحربى يشن الحرب على المسلمين، يباح لذلك دمه.

الثانية: أننا أمرنا بالعدل بين أهل الذمة، وقد قال النبى ﷺ (من أذى ذمياً، فأنا خصمه يوم القيامة) ومن كان خصم رسول الله يوم القيامة، كيف لا يقتص منه، وإن عدم القصاص منه معناه حماية الرذيلة والإثم والاعتداء، باسم الإسلام، والإسلام لا يحى الاعتداء ولا الرذيلة.

الثالثة: أن القصاص مكتوب ومفروض على المؤمنين بمقتضى قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى)^(١)، والمساواة فى القتل توجب العدالة، والعدالة توجب عدم التفرقة بين مسلم قاتل ومسيحى قاتل، ولا مقتول ومقتول، بل الجميع فى العقوبة سواء، والتفرقة لاتسوغ بمقتضى النص، والخطاب لجماعة المؤمنين ليقوموا العدل بمقتضى النص، والعدل يوجب التسوية.

الرابعة: أن الفقهاء أجمعوا على أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين، وإن عقد الذمى قد بنى على ذلك، وأن هذا يلزيم يوجب أن يقاد من المسلم إذا قتل ذمياً ولا انخرمت هذه القاعدة.

(١) البقرة: ١٧٨

الخامسة: أن المسلم إذا سرق مالا من ذمى قطعت يده، فبالأولى إذا قتله يقتل، وليس ماله أكثر احتراما من نفسه، وإلا كان ذلك ساقضة للبديهة العقلية.

السادسة: أن عمر بن الخطاب كان يقتص من المسلم إذا اعتدى على ذمى، مهما تكن منزلة المسلم في الحكم والإمارة وقصة ابن عمرو بن العاص مشهورة، إذ أمر أمير المؤمنين عمر أن يقتص الفتى القبطى من ابن عمرو، إذ ضربه بغير حق، وكان عمر رضى الله عنه يتعرف عدل الولاة بمعاملتهم لأهل الذمة، فإن كانوا يعاملونهم برفق وعدل كان ذلك دليلا على حسن ولايتهم، وإن كانوا غير ذلك استدل منه على شططهم، فيسارع بعزلهم.

السابعة: أنه روى عن ربيعة أن النبي ﷺ قتل يوم خيبر مسلما بكافر، ولكن أهل الحديث يحكمون بأنه ضعيف، ولكن مهما يكن فإنه يدل على معنى العدالة في الإسلام، فهو إن كان غير صحيح في سنده، فمعناه تسنده الحقائق الإسلامية.

وفى الحق أن ذلك الرأى هو الذى يتفق مع سماحة الإسلام، ومع ما سنه من نظم هي أحكم نظم العدالة، والعدالة هي التى تقرب التقوى، وعدالة الحكم هي الميزان، وعدالة النفوس هي لب الفضيلة والإسلام، ولذا قال تعالى: (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان)^(١).

ولأن الأساس في القصاص في الأنفس هو المساواة في النفس الإنسانية ولذلك ورد عن النبي ﷺ أنه قال: (النفس بالنفس إن هلك) وقال تعالى: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس)، ولذلك أراد على بن أبى طالب أن يقتل عبيد الله بن عمر لما قتل الهرمزان ظانا أنه اشترك في قتل أبيه عمر أعدل الحكام بعد النبيين.

٢٤٩ - ويقابل هذا الرأى برأى آخر، وهو أن المسلم لا يقتل بغير المسلم، ولكن تدفع الدية ويعزز أشد تعزير ويقول القرطبي أن ذلك رأى الجمهور، ولكن الحق أنه رأى كثيرين، وإن لم يكونوا جمهور الفقهاء.

وحجة ذلك الرأى تقوم على الدعائم الآتية:

الأولى: أية القصاص، فإنهم قالوا إن الأمر بالقصاص خاص بقتلى المسلمين لا بالقتلى من غيرهم، لأن الخطاب هو للمؤمنين، فيكون موضوع القصاص إذا كان القتل

(١) المائدة : ٢.

مسلمين، ولأن الله تعالى يقول: (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان)، وليست الأخوة إلا بين المؤمنين بدليل قوله تعالى: (إنما المؤمنون إخوة) ولا أخوة بين المسلم وغير المسلم وإذن كانت الآية لاتقيد القصاص بين غير المسلمين، ولا عقوبة إلا بنص، وهو غير موجود.

والثانية: أن البخارى روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال أن النبى ﷺ قال: (لا يقتل مسلم بكافر) وهذا نص فى الباب، وعلى فرض أن أية القصاص تشمل قتلى المسلمين وقتلى غيرهم، فإن عموم النص فيها يخصص بهذا الحديث.

الثالثة: أنه روى عن على بن أبى طالب أنه قال: من السنة ألا يقتل مسلم بكافر، فقتل المسلم بالكافر خلاف السنة.

الرابعة: أن الذمى لايعتبر محقون الدم بإطلاق، إنما ذلك مقيد بحال الوفاء بعد الذمة، وقد ينكت فى عهده، وفى هذه الحال لا يكون محقون الدم، وإن هذه حال توجد شبهة، وإن القصاص يدرأ بالشبهات، كما تدرأ الحدود، وخصوصا فى القصاص فى النفس.

وإننا مع إجلالنا لآراء تلك الكثرة من الفقهاء لانجد تلك الأدلة مسوغة لإسقاط القصاص بالنسبة لقتل غير المسلم، فالدليل الأول غير سليم فى المقدمة، لأن الخطاب للمؤمنين لا يقتضى أن يكون القصاص خاصا بقتلى المسلمين، إذ الخطاب للمؤمنين باعتبارهم أهل التكليف، فهم المخاطبون بتنفيذ الأحكام الشرعية، سواء أكانت تطبق على المسلمين وحدهم أم تطبق على المسلمين وغيرهم، والتعبير بقوله تعالى: (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف، وأداء إليه بإحسان)، ولا يقتضى الاختصار على قتلى المؤمنين وحدهم، لأن هذا النص خاص بالعفو، وليس خاصا بالقصاص، وما يكون فى مقام العفو قد يكون خاصا بالمؤمنين فيما بينهم، وأما فيما بينهم وبين غيرهم لا يكون مجال للعفو، هذا على فرض أن الأخوة لاتكون إلا أخوة الدين، فلماذا لاتكون أخوة الأدمية والإنسانية، ولا يكون ثمة تخصيص، بل الحكم يكون عاما، وإن قريشا وهم على الشرك لما سألهم النبى ﷺ قائلا: ما تظنون أنى فاعل بكم؟ قالوا: خيرا.. أخ كريم، وابن أخ كريم، قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء، ولم يرد النبى ذلك، بل عاملهم كما عامل يوسف عليه السلام إخوته، وهو عليه الصلاة والسلام قرر هذه الأخوة الإنسانية العامة فى قوله عليه الصلاة والسلام: (كلكم لأدم وأدم من تراب) والآيات فى ذلك كثيرة.

وأما الدليل الثاني، وهو الحديث (لا يقتل مسلم بكافر) وهو الذي جر الكثرة من الفقهاء إلى ذلك الرأي - فنقول فيه إن الحديث كان وارداً في الحربي لافى الذمى، فإن الذمى وإن كان كافراً كان تعبير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عنه بالذمى.

وأما أن الذمى غير محقون الدم بإطلاق، بل بقيد الوفاء بالذمة، فالمسلم كذلك محقون الدم بقيد البقاء على الإسلام، فإن زايه قتل.

القباض بين الرجال والنساء

٢٥٠ - نفس المرأة كنفس الرجل على سواء والنفس بالنفس إن هلك، ويكون شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل لا يقتضى أن تكون نفسها بون نفسه، إنما ذلك لأنها لقوة عاطفتها تضل عند أداء الشهادة، كما قال تعالى: (فإن لم يكونا رجلين، فرجل والأخرى) والضلال في الفكر أحياناً لقوة العاطفة لا يقتضى نقص آدميتها الرجل، ولا يكون مؤدى ذلك ألا يقتل العاقل بالمجنون، ولا الصحيح بالمريض، ولا المشوه بالسليم، ولا الكامل في أطرافه بالناقص منها، وكل ذلك باطل فما يؤدى إليه باطل.

وذلك هو نظر الجبهة العظمى من الفقهاء، وما يخالفها يكون رأيه شاذاً والمخالفة كانت على أوجه شتى:

أولها: أنه روى عن الليث بن سعد فقيه مصر أن الزوج لا يقتل بزوجه، لأن النكاح بينهما يكون شبهة تمنع القصاص، إذ أن الزواج يفيد نوع ملك للرجل على امرأته، وذلك كلام باطل ونستبعد صحة الرواية فيه عن الليث، فقد كان فقيها عظيماً لا يغيب عنه هذا، فإن النكاح عقد مشترك يوجب حقوقاً مشتركة بين الزوجين، ولا يجعل أحدهما مالكا، والآخر مملوكاً، وقد قال في ذلك القرطبي: النكاح ينعقد لها عليه، كما ينعقد له عليها، بدليل أنه لا يتزوج أختها ولا أرميا سواها، وتطالبه في حق الوطء بما يطالبها، ولكن له عليها فضل القوام التي جعل الله له عليها، فلو أوردت شبهة، لأوردتها في الجانبين.

وإنما نرى أنه إذا كان قتل الرجل لامرأة أو لرجل غريبين عنه فظيماً أشد ما تكون القطاعة، فهو أغلظ وأشد إذا قتل سكته وأهله، فلا تكون هذه شبهة مسقطه للقصاص، بل لو كان فوق القصاص ما هو أشد منه لكان واجباً.

الرأى الشاذ الثانى: أن المرأة بشكل عام لا تساوى الرجل، بل هى على النصف منه، فإذا قتل الرجل امرأة كان أولياؤها بالخيار، إما أن يطلبوا قتله بها وعليهم أن يعطوا أولياءه نصف الدية، وإما أن يتركوا طلب القصاص ويكتفوا بالدية يأخذونها، وإذا قتلت المرأة رجلا كان القصاص، وكان على أولياؤها أن يدفعوا نصف الدية.

وروى ذلك عن على بن أبى طالب والحسن البصرى، ولكن لم تصح الرواية عن على رضى الله عنه، بل الذى روى عن على أنه يقتل بها، فقد روى عنه رضى الله عنه أنه قال: إذا قتل الرجل المرأة متعمدا فهو بها قود.

وشبهة هذا الرأى مع الروايات الضعيفة تقوم على أمرين:

أولهما: أن الآية الكريمة، تقول (الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى) ولم يوجد نص يفيد أن الأنثى بالرجل أو الرجل بالأنثى، والقياس يسوغ أن تكون على النصف منه، كما هو الأمر فى الشهادة وفى الميراث.

ثانيهما: تلك الروايات الضعيفة المروية عن على وبعض كبار التابعين مضافا إليها أن المرأة لا يمكن أن يتكافأ دمها مع دم الرجل.

والحق أن تلك الآراء لا قيمة لها، لأن القصاص أساسه المساواة فى النفوس من غير تفرقة بين جسم قوى وجسم ضعيف، فقد أجمع العلماء على أن الأعور أو الأشل إذا قتل رجلا سالم الأعضاء أنه ليس لوليه أن يقتل الأعور، يأخذ نصف الدية من أجل أنه قتل ذاعينين وهو أعور أو قتل ذا يدين، وهو أشل، فهذا يدل على أن النفس مكافئة للنفس، ويكافئ الطفل فيها الكبير، والعلماء قد أجمعوا على أنه لا يجمع بين الدية والقصاص، وأن الدية إذا قبلت حرم الدم وارتفع القصاص، وقد روى عن عثمان البتى مثل تلك الأقوال الشاذة إذا قتلت المرأة الرجل، وإن قتلها هو عليه القود ولا يدفعون شيئا.

وفى الحق أن القول بعدم المساواة بين الرجل والمرأة فى النفس قول شاذ لا يلتفت إليه، وهو يتنافى مع الحقائق المقررة فى الإسلام، ويتنافى مع النص، والإجماع منعقد على غيره، ولقد روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، أنه قتل نفرا من أهل صنعاء قتلوا امرأة.

٢٥١ - هذا كله فى القصاص فى النفس فيما بين الرجل والمرأة، وذلك لعموم النص، ولأن القصاص فى النفس تلاحظ فيه النفس فقط، والنفوس متساوية.

أما القصاص فيما دون النفس من الأطراف، ففي الفقه الإسلامي رأيان متعارضان:

أولهما: أن أطراف المرأة كأطراف الرجل يجرى فيها القصاص فإذا قطع الرجل يد امرأة عمدا قطعت يده قصاصا وإذا كسر سنا لها كسرت السن التي تقابلها في فمه قصاصا، وهكذا، وهذا رأي جمهور الفقهاء مالك والشافعي وأحمد وغيرهم من الفقهاء الذين أجازوا القصاص بين الرجل والمرأة.

والرأي الثاني: أنه لا قصاص في الأطراف، وهو رأي الذين نفوا التساوي بين الرجل والمرأة في النفس، فإذا كانت ذاتها لا تساوي ذاته، فإنه بالأولى أجزاء جسمها، وقد قال ذلك أيضا طائفة من فقهاء العراق الذين قرروا وجوب القصاص في النفس، فإنهم منعوا القصاص في الأطراف، ومن هؤلاء ابن شبرمة وأبو حنيفة وأصحابه أبو يوسف ومحمد وذافر.

وإن الفريق الأول وهو الجمهور اعتمد على ثلاثة وجوه:

أولها: عموم النص في القصاص، فيشمل النفس والأطراف، وإنه مادام التساوي قد ثبت في الاعتداء على النفس، والأطراف أبعاض منها فيثبت التساوي فيها أيضا.

ثانيها: أن القصاص في الأطراف ثبت بالنص عليها كالنص على النفس فقد قال تعالى في بيان شريعة القصاص الخالدة التي تقررت في الكتب السابقة، وتسرى على شريعة محمد ﷺ (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن، والجروح قصاص)^(١)، فكانت الأطراف متقابلة بين الجاني والمجنى عليه، ولا يقال أن ذلك شريعة من قبلنا، لأن القرآن هو الذي نهب إليها، وهو الذي يقررها حتى على أهل التوراة والإنجيل، ولم يوجد ما يدل على نسخها فتكون باقية، لتقرير القرآن لها من جهة، ولأنها في ذاتها محققة للعدالة من جهة ثانية، ولم يجيء ما ينسخها من جهة ثالثة، وفوق ذلك قد ثبت تصديق القرآن لذلك الحكم، فقد جاء في سياق هذه الآيات المبينة لما جاء في التوراة والإنجيل: (وانزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمننا عليه، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاحك من الحق، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات، إلى الله مرجعكم جميعا، فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون)^(٢).

(١) المائدة : ٤٥ (٢) المائدة : ٤٨

ثالثها: أن العدالة والزجر يوجبان أن تقطع أطراف الرجل في نظير أطراف المرأة، فإن يد كل واحد منهما بالنسبة لصاحبها كيد الآخر، وسنه كسنه، والفائدة التي تعود من الأطراف السليمة متماثلة، على حسب أغراضها، فليس سن الرجل تستخدم لغاية غير سن المرأة، وكذلك اليد، وكذلك الأنف، والحرمان من جارحة من هذه الجوارح يفوت الغرض منها بالنسبة لصاحبها.

هذه حجج الرأي الأول وهي بيّنة نيرة توجب المساواة بين أطراف الرجل وأطراف المرأة، وهي التي تتفق مع الفطرة السليمة والميزان العادل المستقيم ولا يوجد ميزان لإقامة العدالة أقوم منه.

والرأي الثاني يقوم على أساس أن أطراف الرجل لا تساويها أطراف المرأة، ولذلك يجرى القصاص بين النساء وأطرافهن، والرجال في أطرافهم، ولا يقوم بين الرجال والنساء، فإذا قطع رجل يد امرأة فإن يده لا تقطع، ولكن تجب الدية، ويجب مع ذلك تعزير، لأن معنى القصد إلى الجريمة ثابت، وإذا فات القصاص لا يفوت عقاب بونه للردع والزجر، إذا قطعت المرأة يد رجل كان الخيار بين أن يطلب قطع يدها، أو يطلب دية يده، وفي حال طلب القطع لا يطلب الدية، لأنه لا يجمع بين القصاص والدية، وقطع الأدنى في نظير الأعلى يجوز، أما قطع الأقوى في نظير الأدنى، فإنه لا يجوز، وذلك مثله كمثل إذا قطع رجل يد آخر، وكانت يد القاطع شلاء، وتقوم حجة هذا الرأي على أساس ما يأتي:

أولاً: أن القصاص في الأنفس ثبت على خلاف قانون المساواة في الأنفس وذلك بالنص، على أساس أن النفس تؤخذ بالنفس من غير تفرقة بين كبير وصغير، امرأة ورجل، وسليم ومريض، وخال من العيوب الجسمية، ومصاب بأفة منها، على أساس أن الحياة وجوداً وعندما هي الأصل في وجوب القصاص، وحق الحياة واحد للجميع فمن اعتدى على حق الحياة في غيره فإنه يعتدى على حق الحياة في ذاته، ومن المحرم عليه أن يعتدى على حق الحياة، فإن استباح ذلك الحق المحرم استبيح حق الحياة فيه والمحرمات قصاص، كما ذكر الله تعالى في القرآن الكريم.

وأما الأطراف فلم يوجد نص بالنسبة لها، فيؤخذ بقانون المساواة ليتحقق معنى القصاص، فليس من المساواة أن تسوى اليد الشلاء باليد السليمة ولا الأذن الصماء بالأذن

التي تسمع، وإذا كان النظر لقانون المساواة الفعلى فإنه يجب أن ينظر إلى المساواة بين أطراف الرجل وأطراف المرأة.

وقد صور ذلك الكاساني في البدائع، فقال: وأما الشرائط التي تخص الجناية فيما دون النفس، فمنها المماثلة بين المحلين في المنافع والفعلين وبين الأرضين لأن المماثلة فيما دون النفس معتبرة بالقدر الممكن، فإندامها يمنع وجوب القصاص، ويقيم الدليل على هذه القضية بنصوص زعم أنها تؤيد الرأي، ثم يتكلم عن أدلة هذا الرأي من المعقول، فيقول: وأما المعقول، فهو أن ما دون النفس له حكم الأموال، لأنه خلق وقاية للنفس، كالأموال، ألا ترى أنه يستوفى في الحل والحرم، كما يستوفى المال، وكذا الوصى يلى استيفاء ما دون النفس الصغير، كما يلى استيفاء ماله، فتعتبر المماثلة كما تعتبر في إتلاف الأموال.

ثانيا: أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، وإذا كان ذلك كذلك فإنه لا يمكن أن تكون أطرافها كأطراف الرجل.

ثالثا: أن منافع الأطراف في الجملة ليست واحدة، ولو جرى القصاص بين أطراف الرجل والمرأة، وهي مختلفة في المنافع لخرج عن قانون المساواة وهو العدالة.

٢٥٢ - هذه حجج الرأيين، ولا شك أن رأى الجمهور هو الأقوى حجة والأسلم دليلا، والأقرب إلى المعانى الإسلامية العامة، وهو يعتمد على النصوص، ولا يعتمد على الأقيسة، والأقيسة غير سليمة، لأن المنافع لا يمكن أن تكون نوعا واحدا بل هي أنواع متعادلة متكافئة، وإن كانت متغايرة، فإذا كانت يد الرجل لحمل السيف أحيانا، فيد المرأة لحمل الطفل الذي سيحمل السيف، وهي التي تعد الغذاء والاطمئنان للرجل القوى، ولا يمكن أن يدعى أن منافع السن فيهما متغايرة أو منافع الأذن والأنف متغايرة، وإن كانت المنافع متحدة أحيانا، ومتكافئة في كل الأحيان، فيجب أن يكون القصاص، وإن احترام أطراف الرجل دون أطراف النساء يؤدي إلى إهمال وصايا النبي ﷺ بالنساء.

وكذلك لا تعتبر الأطراف كلها في حكمها كالمال، فإن ذلك قياس غريب عن الفقه، لأن الاعتداء على الأطراف اعتداء على النفس، فهي جزء من الجسم، وأنى يكون المال كأجزاء الجسم، وكون الوصى يباح له أن يطالب بالقصاص في الأطراف لا يقتضى أن يكون قطع اليد كقطع جزء من المال، وإن ذلك مخالف للبداية، إنه شنؤذ في الأقيسة، ومن الأقيسة الظاهرة البعيدة عن المعانى الفقهية ما يؤدي إلى أقبح النتائج، ولعل هذا منها.

وإن إقامة القصاص في الأطراف في الحل والحرم لا يؤدي إلى أن تكون كالمال، لأن الدماء التي تحرم في الحرم هي القتل دون غيره.

وفي الجملة أن ذلك الرأي مستقيم، والرأي مستمد من مصادر الشريعة، ومصادرها مساواة المرأة بالرجل في القصاص، سواء أكان في النفس أم كان في الأطراف، وإن التفرقة بينهما تفرقة بين متماثلين من غير حجة ولا برهان.

القصاص بين العبيد والأحرار

٢٥٣ - الرق كان موجوداً في الماضي، والإسلام سكنت عنه من غير إقرار له، ولا رضا عنه، وقد ضيق أسبابه فحصرها في الحرب بين المسلمين وغيرهم إذا كان الأعداء يسترقون، من قبل المعاملة بالمثل، في قوله تعالى: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين)^(١)، وإذا كان الأعداء لا يسترقون لا يسوغ للمسلمين أن يسترقوا، إذ يكون ذلك اعتداءً، والله تعالى يقول: (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين)^(٢) ومع حد الإسلام للرق في تلك الحدود، احترام كرامة الأرقاء وأثبت لهم حقوقاً وكلفهم واجبات دينية كالأحرار على سواء، إلا ما يفرضه الرق عليه مما يؤدي إلى عدم القدرة على بعض الواجبات، وكان للفقهاء نظران أحدهما من حيث إنه إنسان له حقوق الإنسان، والثاني من حيث إنه من الأشياء يباع ويشترى، ولذلك اختلف الفقهاء بشأن الرقيق من حيث الاعتداء الذي يقع منه، والاعتداء الذي يقع عليه، ففريق أعطاه حق الإنسان كاملاً من حيث الاعتداء على النفس، وفريق اعتبره كالأشياء، ونظر إليه من حيث قيمته المالية، وقد جرى الاختلاف على ذلك بين الفقهاء على أربعة آراء:

أولها: أن القصاص يجري بين الأحرار والعبيد في الأنفس والأطراف فإذا قطع حر يد عبد قطعت يده، ومثل ذلك سائر الجوارح، ولذلك إذا قتل حر عبداً قتل به، وذلك هو رأي ابن أبي ليلى من فقهاء العراق، ورأي داود الظاهري، فالقصاص بين الأحرار والعبيد يجري كما يجري بين الأحرار.

والرأي الثاني: أن القصاص يجري بين الأحرار والعبيد في الأنفس فقط ولا يجري بينهم في الأطراف، فإذا قتل عبد حراً قتل به، وإذا قتل حر عبداً قتل به، وإذا قطع حر يد

(١) البقرة: ١٩٤ (٢) البقرة: ١٩٠

عبد، لا تقطع يده، ولكن يدفع هو ما نقص قيمة العبد بالقطع، وإذا قطع العبد يد الحر، فقطعت يد العبد إن شاء الحر، وإلا فالدية على مالكة.

والرأى الثالث: أن السيد يقتل إذا قتل عبده، ويقتص منه إن قطع طرفاً من أطرافه، ويفترق عن الرأين السابقين بأنهما يجريان أحكام القصاص، سواء أكان في النفس والأطراف، أم كان في النفس فقط بين الأحرار والعبيد إذا لم يكن الاعتداء من الحر لعبده، أما هذا فعمم، وحكى ذلك الرأى عن إبراهيم النخعي، وقاله داود الظاهري.

والرأى الرابع: أنه لا قصاص بين الأحرار والعبيد، لافى الأنفس ولا فى الأطراف.

والحق أن الخلاف يتشعب ابتداءً إلى شعبتين - إحداهما - تتجه إلى النظر نحو الآدمية فى العبيد، على تفريع هو موضع اختلاف، وبذلك تسوى بين نفس العبد، ونفس الحر، والأخرى تنظر إلى جانب المالية فيه، فلا تفرض المساواة بين حر، ومال، وإن كانت لاتنسئ جانب الآدمية فتوجب أشد العقوبات، حتى لقد روى أن رجلاً قتل عبده فلم يقتله به، ولكنه جلده مائة، وأبعده، وأخرجه من سجل المسلمين على ما سننوى من بعد ذلك.

هاتان نظريتان، فلنذكر دليل كل واحدة منهما، ونعرض لدليل كل فرع من فروع الاختلاف فيها، فالنظرية التى تقوم على المساواة فى الأنفس أو ملاحظة الجانب آدمى فى العبد تقوم على ثلاثة أدلة:

أولها عموم النصوص: فقوله تعالى: (كتب عليكم القصاص فى القتلى) يعم العبيد والأحرار، وذكر النص على أن الحر بالحر لا يمنع أن نفس العبد داخلة فى عموم (كتب عليكم القصاص) يوضح هذا قوله عليه السلام (النفس بالنفس إن هلك) وقوله تعالى: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) ولا شك أن نفس العبد كنفس الحر، وأن الرق العارض لا يمنع الحقوق المكتسبة بالآدمية، وإن الرق فى ذاته لا يسلب الآدمية، وإن كان يفرض عليها واجبات لم تكن بأصل الفطرة، وبالأصل الإنسانى.

الدليل الثانى: إن الله تعالى يقول (ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب) والخطاب للأمة كلها، وخاصة أولى الألباب منها، فالمحافظة على حياة الأمة غرض مقصود يخاطب به الجميع، والعبيد من الأمة، وهم من أولى الألباب والعقول، فلا يسلب عقولهم الرق بدليل قيام التكليف بهم، ولا تكليف من غير عقل.

الدليل الثالث: قول النبي ﷺ: (المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم؟ وقد قال النبي ﷺ: (دماؤكم وأموالكم حرام عليكم) وإن منع القصاص. فيه نوع إباحة لدماء العبيد، وذلك غير متفق مع أحكام الشرع.

وإن المساواة بأصل الفطرة، لا يمنعها التفاوت بالحرية والرق، كما أن الغنى والفقر وتفاوت الأنساب لا تمنع الأصل في قيام المساواة.

وإن الرق عارض لضرورة معاملة الأعداء بالمثل، فلا يتجاوز أثره إلى نقصان الإنسانية بالنسبة للنفس.

وإن الأكثرين ممن سوا بين الأحرار والعبيد، لم يسوغوا تلك المساواة في الأطراف لزمهم أن أدلة المساواة مقصورة على النفس، والأطراف يبقى النظر فيها على مقتضى المالية، وكأنهم رجحوا النظر إلى الأدمية في النفس، ورجحوا النظر إلى المالية في الأطراف، ولكن غيرهم نظر إلى الأدمية فقط فقرروا أنه يجري في الأطراف ما يجري في النفس، وأنه من أصحاب نظرية المساواة بين الأحرار والعبيد في الدماء، من قرر أن المالك للعبد إذا قتله قتل به، وإذا قطعه قطع به، وبعبارة عامة يقتض منه في كل ما يعتدى به عليه، ويحتج لهذا الرأي بقول النبي ﷺ (من قتل عبده قتلناه، ومن جده جدهناه) ولأن المالك ليس له الحق في قتله أو قطع أطرافه، بل إن ذلك محرم عليه، فإذا ارتكب معه شيئاً من ذلك، فإنه يحق عقابه، وإنه لا دليل يمنع ذلك العقاب.

وقد احتج الذين خالفوا ذلك الرأي بما روى عن علي -رضي الله عنه-، أن رجلاً قتل عبده، فجلده النبي ﷺ مائة جلدة، ونفاه عاماً، ومحا أسبه من المسلمين.

وإن ولي الدم هو الذي يطالب بدم المقتول، وولي دم العبد هو المالك فلا يعقل أن يطالب بدمه، وقد قال تعالى: (من قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً، فلا يسرف في القتل، إنه كان منصوراً)^(١) فالقصاص على هذه الصورة لا يكون له مطالب.

وإنه قد قال أحمد في حديث جلد النبي ﷺ مائة لقاتل عبده قد ضعفت روايته، بينما الإمام أحمد -رضي الله عنه-، هو من رواة حديثه: (من قتل عبده قتلناه).

(١) الاسراء: ١٧

وأما القياس فإنه لا يعارض النصوص، والواضح أنه بقتله لعبده قد زالت ولايته، إذ لا ولاية على ميت، بل إن الاعتداء عليه أزال رقه، كما قال النبي ﷺ (من لطم عبده فكفارته عتقه) وعلى ذلك تكون الولاية للسلطان، عملاً بقول النبي ﷺ: (السلطان ولي من لا ولي له) فهو الذي يطالب بدمه.

٢٥٤ - هذه نظرية اعتبار الأدمية في العبيد بالنسبة للدماء وأدلتها، وأما النظرية الأخرى التي اعتبرت المالية، فإنها تقوم على أن الآية تقول (الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى) فالقصاص لوحظ فيه التنوع، والتقابل، ولكن قام الدليل على قتل الرجل بالمرأة وذلك للأثار الواردة عن النبي ﷺ بعدم قتل المالك بالمملوك ومنها:

(أ) ما روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: (لو لم أسمع رسول الله ﷺ يقول: (لا يقاد المملوك من مولاه ولا الولد من والده لأقمته منك).

(ب) وما روى عن علي أن رجلاً قتل عبده فجلبه النبي ﷺ مائة ونفاه عاماً، ومحل اسمه من سجل المسلمين.

(ج) ما روى عن أبي بكر وعمر -رضى الله عنهما- قالاً: من قتل عبده جلد مائة وحرم سهمه من المسلمين.

ومع هذه الآثار قالوا: إن العبد فيه جانب مالي بلا شك وله جانب آدمي، وإن ذلك إن لم يمنع المساواة بين الحر والعبد التي هي أساس القصاص يكون شبهة تمنع القصاص، وهو يدرأ بالشبهات كالحود.

وقد قالوا أيضاً أن الأطراف لا قصاص فيها، فبالأولى الأنفس لا قصاص فيها، وذلك واضح أنه مبني على القول بأن القصاص لا يجري في الأطراف إذا قطع الحر يد عبده، وذلك موضع خلاف.

٢٢٥ - هذه أدلة الفريقين، والذي نراه متفقاً مع المقاصد الإسلامية، ومع تشديد النبي ﷺ في التوصية بالأرقاء والرحمة بهم هو أن الحر يقتص للعبد منه في النفس وفي الأطراف، وفي الجروح، وقد بينا أدلة الحنفية في قتل الحر بالعبد بالنسبة للقصاص في النفس، وبيننا أن الأطراف كالنفس على سواء، وذكرنا الأساس الذي قام عليه ذلك النظر السليم الذي قرره ابن أبي ليلى، وداود الظاهري.

وبقى أن نتكلم فيما ساقه الفقهاء من أدلة لمنع قتل المالك إذا قتل مملوكه، فقد روى خبراً عن النبي ﷺ أنه جلد رجلاً قتل عبده مائة، وغربه عاماً، ومحا اسمه من سجل المسلمين، وقد قال الإمام أحمد أنه ضعيف، ولا يمكن أن يقف أمام الخبر الذي رواه الإمام أحمد: (من قتل عبده قتلناه، ومن جدعه جدعناه). وفوق ذلك فإن في خبر الجلد معنى شاذاً، وهو أن يكون ذلك سبباً لمحو اسمه من المسلمين، فهذا معنى غير سليم.

والخبر المروى عن الصديقين أبي بكر وعمر هو رأي لهما -رضى الله عنهما- ولا يقف أمام عام النصوص ووصايا النبي ﷺ، وحديثه (من قتل عبده قتلناه)

والخبر المروى عن النبي ﷺ أنه قال: (لا يقاد المملوك من مولاه ولا الولد من أبيه) لم يقبله الإمام مالك -رضى الله عنه-، بالنسبة لقتل الوالد بولده، وقال المالكية أنه خبر باطل، فكيف يمكن أن يحتج بجزء منه، وقد رفض مالك الأخذ بالجزء الآخر، وقالوا عنه أنه باطل، ومالك إذا جاء الحديث هو النجم اللامع، كما قال تلميذه الإمام الشافعي -رضى الله عنه-.

وإن المعنى الإسلامي العام المفهوم من مصادر الشريعة ومواردها أن الرق لا يفقد العبد آدميته، فهي محرمة على قاتله أيّاً كان القاتل، سواء أكان مالكة أم كان غير مالكة، ولا شك أن عدم القصاص من قاتله إهدار لمعنى الأدمية فيه، وذلك مالم يقله أحد من المسلمين، وإن كان الأكثرون من الفقهاء قد جرتهم الأقيسة الفقهية إلى مخالفة ذلك الأصل، وإن قتل العبد إذا قتل حراً على أن يكون ذلك قصاصاً يوجب أن يقتل الحر إذا قتل عبداً ليكون العدل الكامل جارياً.

وإن الصحابة -رضوان الله تعالى عليهم- كانوا يطبقون الحديث: (المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم) تطبيقاً جامعاً، فقد اعتبروا ذمة العبد كذمة الحر على سواء، يروى في ذلك أن عبداً كان يحارب مع مالكة، فأمن أهل حصن، فأجاز عمر أمانه، ولم يخالفه أحد من الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم، وإذا كانت ذمته تجوز، فكيف لا يقتصر له، هذا هو معنى الإسلام ومعنى القصاص، ولم يصح حديث يستثنى العبد من أحكام القصاص، ولانص يفهم ذلك الاستثناء فهما سليماً، فمن أى شيء تكون التفرقة، إنه لا فرق في باب الدماء بين العبد والحر بمقتضى سماحة الإسلام وعدالة، نصوصه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

القصاص بين الواحد والجماعة

٢٥٦ - إذا قتل الواحد اثنين فأكثر عامداً، فإنه يقتصر منه، إذا طلب أولياء الدم ذلك، أو طلب واحد منهم، فإن القتل الجماعي كالقتل الإفرادى، والقود يصار إليه إذا طلب ولى الدم، ذلك هو ما يقرره الفقه وما تقرره البداة.

ولكن إذا قتل جماعة واحداً بأن اشتركوا جميعاً فى دمه، من غير أن يعرف أيهم كانت ضربته القاتلة، فإن الحكم فى هذه المسألة بتناوله الاختلاف على ثلاثة آراء.

الرأى الأول: أنهم جميعاً يقتلون به، وذلك رأى الأكثرين من فقهاء الأمصار، وهو مروى عن على وعمر رضى الله عنهما، وهو مذهب الأئمة الثلاثة أبى حنيفة ومالك والشافعى على الراجح، وأحمد على الراجح أيضاً.

والرأى الثانى: أن يختار أولياء الدم واحداً من الجماعة، وهو رأى يروى عن مالك، ورأى فى المذهب الشافعى، وهناك رواية فى مذهب مالك أنه يقرع بينهم، فمن وقعت عليه القرعة قتل، ويلزم الباقيون بالحصصة الباقية من الدية، ويخصم ما كان يخص القاتل من الدية على حسب عددهم، والباقيون يكون عليهم الباقي، وإن ذلك لا يمنع أن يقوم القاضى بالتعزير الرادع المانع من الفساد، حتى لا يستشرى الشر، وهذا الرأى لكثير من آل البيت

والرأى الثالث: أنه لا قصاص على الجماعة، بل الدية رعاية للمعائلة التى هى موجب القصاص وأصل ثبوته، ولا وجه لتخصيص بعضهم، وتمييز بعضهم بالنجاة والآخر بالقتل، وهذا قول ربيعة الرأى من شيوخ الإمام مالك رضى الله عنه، ولداود الظاهرى^(١).

٢٥٧ - هذه هى الأقوال فى هذه المسألة، ولا يمكن القطع بحكم يجعل أحد الآراء يختص بالصواب، فإن الصواب فيها محتمل فى كل رأى من الناحية الفقهية، بل الجميع يحتمل الصواب، ويحتمل غيره.

وفقه المسألة يعتمد على نصين:

أحدهما: قوله تعالى: (كتب عليكم القصاص فى القتلى)^(٢) وهذا يقتضى المساواة بين الجانى والمجنى عليه فى النفس، ولا شك أن قتل نفسين فى نظير نفس لا يعد مساواة بين الجنائية وعقوبتها، إذ الجنائية قتل نفس واحدة، والعقوبة قتل أنفس، مقتضى تلك النظرة الظاهرة لا يصح قتل الجماعة بالواحد، ولا الأثنين بالواحد، ولكن لو نظرنا نظرة

(١) هذه الآراء الثلاثة فى كتاب سبل السلام فى شرح بلوغ المرام ج ٣ ص ٣٣٠ صبيح.

(٢) البقرة : ١٧٨

عميقة لوجدنا كل جان من هؤلاء كان يعمد إلى قتل نفس حرم الله قتلها، وهو بهذا الاعتبار يعد قاتل نفس، فيؤخذ لهذا بالنفس التي قتلها، ولو كان القتل بالاشتراك فالمساواة ثابتة بين الجريمة وهي قتل النفس، والعقوبة، وهي أخذه بما جنت يداه، والاحتياط لليِّماء المسفوكة ظلماً يوجب أخذ الجميع بالجريمة.

وبهذا النظر تتعارض النظرتان: الظاهرة المانعة من قتل الجماعة بالواحد، والنظرة الأخرى التي تسوغ أخذ كل واحد من الجماعة بما اقتترف.

النص الثاني: قوله تعالى: (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً).

وإن هذا النص يفيد أن القاتل، سواء أكان واحداً أم كان أكثر من ذلك، قد اعتدى على حق الحياة، وكأنه لم يقتل واحداً، بل قتل أكثر من واحد، وكأنه اعتدى على الجماعة كلها، فكان موجب القصاص، أن من يعتدى على حق الحياة يقضى على حياته، ولاشك أن الجماعة إذا اشتركوا فى قتل واحد، بحيث لا يعلم أيهم كانت ضربته القاتلة، ويؤخذ كل واحد بجريمة القتل، ويقادون على ما فعلوا، ولا شطط ولا مجاوزة للحد إذا ما قتلوا جميعاً.

٢٥٨ - هذا هو فقه المسألة من ناحية النصوص، ومن ناحية الزجر العام، فإن أخذ الجماعة بقتل واحد هو الذى يتفق مع المصلحة، وحماية الجماعة، ولهذا النظر قتل عمر بن الخطاب الجماعة بالواحد، ويروى فى ذلك أنه -رضى الله عنه- قتل سبعة من أهل صنعاء برجل، وقد أخرج هذا الخبر البخارى، وأخرجه ابن شعبة فى جامعه، وأخرجه الموطأ عن ابن المسيب، وجاء أن عمر قتل خمسة أو ستة برجل قتلوه فى صنعاء غيلة، وقال -رضى الله عنه-، لو تمالأ أهل صنعاء عليه لقتلتهم جميعاً^(١).

(١) سبل السلام ج ٣ ص ٢٣٠ فيه، والحديث قصة أخرجه الطحاوى والبيهقى عن ابن وهب، وقال حدثنى جرير بن حازم أن المغيرة بن حكيم الصنعائى حدثه عن أبيه أن امرأة بصنعاء غاب عنها زوجها وترك فى حجرها ابناً له من غيرهما يقال له أصيل، فاتخذت المرأة بعد زوجها خليلاً، فقالت له إن هذا الغلام يفضحنا، فاقطعه، فأبى، فامتنعت عنه فطاعها فاجتمع على قتل هذا الغلام الرجل والمرأة، ورجل آخر وخدامها، فقتلوه، ثم قطعوه أعضاءه وجعلوه فى عيبة، وطرحوه فى ركية فى ناحية القرية ليس فيها ماء، فأخذ خليلها فاعترف، ثم اعتوف الباقون، فكتب الوالى إلى عمر فكتب بقتلهم وقال: (لو أن أهل صنعاء اشتركوا فى قتله لقتلتهم جميعاً).

ولقد قال أصحاب هذا النظر أن على بن أبي طالب كرم الله وجهه قتل بعض الخوارج لقتلهم عبد الله بن خباب -رضي الله عنه-، فإن الإمام عليا امتنع عن قتالهم حتى يحدثوا حدثا، أو يرتكبوا جرما غير مجرد القول، فلما ذبحوا عبد الله بن خباب، ناداهم أن أخرجوا إلينا قاتل عبد الله بن خباب فقالوا: كلنا قتلناه، وناداهم ثلاث مرات، فكانوا في كل مرة يجيبون تلك الإجابة فقال على لأصحابه (يؤنكم القوم) فقتلهم بقتل عبد الله بن خباب.

وقد روى أن النبي ﷺ قال (لو أن أهل السماء وأهل الأرض اشتبكوا في دم مؤمن لأكبهم الله في النار) وقد رواه الترمذي وقال إنه غريب، ولكن ذلك لا يمنع قبوله والأخذ به في الأحكام العملية.

ولاشك أن قتل الجماعة بالواحد فيه سد للزريعة ومنع للشر، إذ لو ساغ ألا يقتل من الجماعة للواحد إذا قتلوه لسهل على الأشرار أن يتعاونوا على الإثم والعدوان، ويقتلوا من يشاءون مؤيدين بأن الجماعة لا تقتل بالواحد.

وقد قال القرطبي في هذا المقام، ولو علم الجماعة أنهم إذا قاتلوا الواحد لم يقتلوا لتعاون الأعداء على قتل أعدائهم بالاشتراك في قتلهم، وبلغوا الأمل بالتشفي، ومراعاة القاعدة أولى من مراعاة الألفاظ.

ويقصد القرطبي بجملته الأخيرة أن مراعاة قاعدة المصلحة المأخوذة من مقاصد الشارع، والتي تضافرت عليها نصوصه أولى من التمسك بظواهر الألفاظ، فإن مراعاة مصالح المسلمين، ووضع الرواجر المانعة من الفساد أصل من أصول الحكم مادام في العمل بها تنفيذ للغايات العليا من الشريعة، وعمل بالنصوص مجتمعة.

وإن الحنفية الذين أجازوا قتل الجماعة بالواحد، قرروا أن مقتضى القياس الفقهي ألا يقتل الجماعة بالواحد، لعدم وجود المساواة ظاهرا، إذ أن النفس لا يساويها إلا نفس واحدة، وأخذ النفس بنفس واحدة، ولكن الاستحسان أن تقتل النفوس المعتدية بالنفوس البريئة، وذلك لمعنى الجناية المسوغة للعقاب الكامل في نفس كل واحد من القاتلين، ولأن كل

واحد موصوف بأنه قاتل، ومرتكب جريمة قتل، فحق عليه عقاب القتل، وكان التساوى ثابتاً من حيث المعنى العام للاعتداء إذ أن من قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً.

٢٥٩ - ذلك نظر الذين قالوا: إن الجماعة تقتل بالواحد، وهو نظر ثاقب يتفق مع مقاصد الشريعة، ومع مرامى النصوص، ومع الغاية السامية منها، وهو أن يعيش المجتمع في أمن من الأشرار والشذاب، وهو الذى بينه قوله تعالى: (ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب)^(١) وهذا نظر أكثر الفقهاء، أو الجمهور الأعظم منهم.

والآخرون الذين قرروا أن الجماعة لا تقتل بالواحد، لاحظوا معنى المساواة الظاهرة، وظواهر النص كما أشرنا من قبل، ولم يلاحظوا المقاصد والغايات من النصوص، كما لم يلاحظوا المرمى فى قوله تعالى: (ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب)^(١) ولاحظوا مع ذلك أمرين:

أولهما: أن الحدود تدرأ بالشبهات، ولاشك أن فى قتل الجماعة بالواحد لا يتأكد معنى القصاص التام فى الصورة والمعنى، فإذا لم يكن يوجب القصاص من كل واحد منهم كاملاً فإنه على الأقل تكون ثمة شبهة تمنع القصاص.

الأمر الثانى: أن معنى الردع والزجر العام، وذلك بالتعزيز الشديد الذى يتناسب مع جرمهم، فالردع ممكن بغير القصاص، وإن كان دونه لأن جريمة كل منهم منفرداً لاتصل إلى جريمة من انفرد بالقتل من غير معاونة وقاسوا أيضاً النفس على الأطراف، فكما أنه لا يقطع أطراف الجماعة بقطع طرف الواحد، كذلك لا تقتل الأنفس بالنفس.

وقد رووا مع ذلك خبراً لمعاذ بن جبل وابن الزبير، فقد روى عنهما أنهما قالاً: (ألا لا يقتل اثنان بواحد)، ولكن ذلك الخبر لم تصح نسبته إلى النبى ﷺ، وهو رأى لهما، ورأى عمر وغيرهما أولى بالاتباع.

وقد افترق الذين قالوا إن الجماعة لا تقتل بالواحد على فريقين كما رأينا أحدهما قرر أن القصاص على واحد، ولكنه غير معين ولا معروف، وكل واحد منهم مجرم، وكل واحد منهم يستحق أن يقتل لتحقيق معنى الجناية منه قصداً وفعلاً، ولكن لا يجوز قتلهم جميعاً لعدم

(١) البقرة: ١٧٩

تحقق معنى القصاص، ولكن كيف يختار ذلك، قيل إن الأمر في ذلك إلى أولياء المقتول يختارون من يشاءون منهم لأنهم أعلم بمن يشقى صدورهم قتله، ولأنهم أدرى بمن هو أشد عداوة وضراوة في إيدائهم، ولأنه لا بد أن يكون بعضهم أصيلاً وبعضهم تابعاً، وهم الأعم بالتابع والمتبوع، وبذلك يتحقق الزجر، ويتحقق القصاص من غير مجاوزة للمساواة.

هذا هو الطريق الأول لاختيار واحد من الجماعة ليقصص منه، وقد قاله بعض الفقهاء، والطريق الثاني أن يقرع بينهم، وحجة ذلك النظر تقوم على أساس أنهم جميعاً جناة، وأن الجريمة لاحقة بهم، وأنه لا يذهب دم هدرا في الإسلام، وأن جزاء العمد القصاص، وقد كان العمد ثابتاً، ومنسوباً إلى كل واحد من هؤلاء، فكل واحد يستحق أن يقتل، ولا بد من المساواة في القصاص، فيتعين قتل واحد، ولا سبيل لأن يعرف إلا بالقرعة، وهي مشروعة في الإسلام، إذا تساوت الحقوق والواجبات، ولا سبيل لتفضيل بعضها على بعض، وإذا كانت القرعة في الحقوق جائزة، فهي كذلك في عقوبات الجرائم، وهي نوع من الواجبات، ولا يقال كيف يقتل قاتل بالقرعة إنه ما قتل بالقرعة، ولكنه استحق القتل، فثم جميعاً مجرمون في ذات أنفسهم، ويتعين قتل أحدهم قصاصاً، فالقرعة عينته، وليست هي أوجب قتله.

والفريق الثاني من الفقهاء الذين قالوا إنه لا تقتل الجماعة بالواحد، فقد أسقطوا القصاص، لأنه لا سبيل إلى القصاص من أحدهم إذ لا يمكن تمييز واحد وتخصيصه بالقصاص من بينهم، وذلك الاختيار سواء أكان بالقرعة أم كان بتعيين الأولياء فيه شبهة انفراده بالقتل، والقصاص كالحادث يدرأ بالشبهة، وهذا رأي ربيعة وداود كما ذكرنا من قبل.

٢٦٠ - ذلك فقه المسألة، وهذه آراء الفقهاء فيها والأكثرون يرجحون رأي الجمهور، وهو قتل الجماعة بالواحد، وقد رجح صاحب سبيل السلام الرأي الأخير الذي يمنع القصاص ويوجب الدية، وقال في ترجيحه، والظاهر قول داود، لأنه تعالى أوجب القصاص وهو المماثلة، وقد انتفت هنا، ثم موجب القصاص هو الجناية التي تزهق الروح، فإن زهقت بمجموع فعلهم، فكل فرد ليس بقاتل، فكيف يقتل عند الجمهور.

وقد قلنا إنه لا يمكن أن يوجد دليل قطعي مانع للاحتمال لأحد الآراء في أنه الصواب، ونرى أن الأمر يفوض لرأي القاضى يختار القصاص منهم أجمعين، أو يختار

الدية، أو يقتص من يتهمه أولياء الدم، حتى يشفى غيظهم بحيث لو أنه وجد وإيا واحدا، وثبت أنه لم ينفرده بقتله، بل شركه في هذا القتل آخرون، فإن الواجب حينئذ هو شفاء غيظه.

وإن الصحابة الذين قتلوا الجماعة بالواحد بنوا ذلك على سعة النصوص وشمولها لهذه الحال مع المصلحة المؤكدة، وما دامت المصلحة كان لها دخل في تكوين ذلك الرأي، فإنه يفوض للقاضي، وهو الطبيب الذي يداوى أسقام المجتمع باختيار ما يراه أصلح للعلاج من بين هذه الآراء الثلاثة.

٢٦١ - هذه مسألة قتل الجماعة للواحد، ويتحقق قتل الجماعة للواحد بضربهم له جميعا بألة قاتلة ضربة رجل واحد، وبأن يجرحوه عدة جراحات يؤدي مجموعها إلى موته، وإن كانت كل واحدة لا يمكن أن تكون قاتلة وبالأولى إذا ضربوه، وكانت كل واحدة مفضية إلى القتل، وإن كان يبطئ في بعضها عن الأخرى.

ولا يشترط تساوى عدد الضربات، لأن اشتراط التساوى يفضى إلى سقوط القصاص عن المشتركين إذ لا يكاد جرحان يتساويان من كل وجه، ولو اشترط التساوى لم يثبت الحكم. وتعتبر الجروح كلها سببا للقتل المشترك إلا إذا ثبت أنه برىء من بعضها قبل موته، فإن صاحبه يعاقب عقاب من لم يقتل، والآخرين يعتبرون مشتركين في القتل.

فالشروط أن يكون ضرب الجميع عمدا عدوانا قد أدى إلى الموت من غير تفرقة بين ضربة قاتلة وأخرى غير قاتلة مادام الضرب كان اعتداء وبألة تقتل عادة.

هذا قول الحنابلة وقول مالك، وقد اشترط الحنابلة قصد الجماعة إلى القتل، لا إلى الضرب، وقصد القتل يعرف بالألة، فإن كان الضرب بمحدد، فإنه واضح أن القصد هو القتل، وإن كان الضرب بعصا لا تقتل فإنه واضح أن القصد هو الضرب فلا تعد الجماعة كلها قاتلة إذا كان بعضهم يضرب بعصا لا تقتل وآخرون يقتلون بألة محددة، فإن الأول لا يدخل في زمرة القاتلين، لأنه لم يقصد القتل.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يعتبر الجميع مشتركين إلا إذا كانوا جميعا يضربون ضربات قاتلة أو على الأقل لا يعلم أن بعضها قاتل مثخن، وبعضها غير مثخن، فإن علم أن

بعض الضربات مثخن، و الآخر غير مثخن، فإن صاحب الضربات غير المثخنة لا يعد مشتركا في القتل، إنما الذي يعد مشتركا في القتل هو من ضرب ضربات قاتلة.

وقد جاء في حاشية الدسوقي على الشرح الكبير أنه إذا ثبت أن القتل من واحدة، ولكن لم يعرف من الذي ضربها فإنه لا يعرف من الذي قتله، ولذلك تجب الدية ولا يجب القصاص لأنه لا يعرف من الذي قتله.

وإن تميزت الضربات، وعلمت الضربات التي مات منها والضاربون لها، فإن الذين ضربوها هم الشركاء، ولا شركة للباقيين.

الاتفاق الجنائي:

٢٦٢ - إذا اتفق جماعة، اثنان فأكثر على ارتكاب جريمة قتل، ولم يشتركوا في الفعل، بأن تولى بعضهم تنفيذ ما اتفقوا عليه وعاونوه على التنفيذ كأن يمسكوه ليقتل، أو يقتل بعضهم، ويمنع الآخرون إغاثة، أو يقف بعضهم ليضلل المارة الذين يحتمل أن يغيثوا المقتول إذا استغاث ويسمى ربيثة، فهل يعدون جميعا قاتلين؟

افترق الفقهاء في ذلك على رأيين:

أحدهما: لا ينسب القتل للجماعة إلا إذا اشتركوا فيه جميعا اشتراكا فعليا على التفصيل والاختلاف الذي ذكرناه، ولكن لا يعد اشتراكا والاتفاق والتماثل على قتله، وهذا قول الشافعي وأحمد وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

والثاني: أنه يجب القصاص على جميعهم، وهذا قول مالك -رضى الله عنه-، ورواية عن أحمد.

والأساس في هذا الخلاف في القتل الموجب للقصاص، فالإمام مالك -رضى الله عنه- يرى أن القتل الموجب للقصاص هو القتل المقصود عدوانا، سواء أكان بالمباشرة، أم كان بالتسبب، أم كان بالمعاونة أو التحريض، فما دام قصد الاعتداء ثابتا، فإن القتل العمد ثابت، فلو تماثلا اثنان على قتل رجل بالسم، فأعده أحدهما، وسقاه الآخر، فهما قاتلان مادام القصد هو العدوان، أما غيره من الفقهاء، فهم لا يعدون القتل إلا بالمباشرة، ولذلك لا يعد

معنى المساواة كان من حيث النص على أن من قتل نفسا بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحيأها فكأنما أحيأ الناس جميعا. وفوق ذلك فإن المصلحة وسد الذرائع اقتضيا منع الاعتداء على الأنفس، لأنه إذا علم مريد القتل أنه لا يقتص منه إذا أشرك معه غيره، فإنه يشرك معه من يشاء من الشذاب، والمنحرفين المفسدين، وإن ذلك لا يتحقق في الاعتداء على الأطراف، وقد قال في ذلك ابن قدامة مبينا وجهة المانع من القصاص أن الأطراف يعتبر فيها التساوى بدليل إننا لا نأخذ الصحيحة بالشلاء، ولا كاملة الأصابع بناقصتها، ولا أصلية بزائدة، ولا زائدة بأصلية، ولا يمينا بيسار، ولا يسارا بيمين ولا تساوى بين الطرف والأطراف، فوجب امتناع القصاص بينهما، ولا يعتبر التساوى في النفس، فإننا نأخذ الصحيح بالمريض وصحيح الأطراف بمقطوعها وأشلها، ولأنه يعتبر في القصاص في الأطراف التساوى في نفس القطع بحيث لو قطع كل واحد من جانب لم يجب القصاص - أى على رأى الذين قالوا بالقصاص من الجماعة للواحد في الأطراف - بخلاف النفس.

ولأن الاشتراك الموجب للقصاص في النفس يقع كثيرا، فوجب القصاص زجرا عنه، كيلا يتخذ وسيلة إلى كثرة القتل، والاشتراك المختلف فيه لا يقع إلا في غاية الندرة، فلا حاجة إلى الزجر عنه، لأن إيجاب القصاص على المشتركين في النفس يحصل به الزجر عن كل اشتراك، أو عن الاشتراك المعتاد، وإيجابه على المشتركين في الطرف لا يحصل به الزجر عن الاشتراك المعتاد ولا عن شئ من الاشتراك إلا على صورة نادرة الوقوع بعيدة الوجود، يحتاج وجودها إلى تكلف، فأيجاب القصاص للزجر عنها يكون منعا لشئ مفتنع بنفسه، لصعوبته.

٢٦٤ - هذه حجج الرأى الذى منع القصاص من الجماعة فيما دون النفس، وقد قرروا أنه لا قصاص من واحد منهم، وإنما عليهم مشتركين الدية، وهى حق المعتدى عليه، ولكن للجماعة حق لحملتها من المفسدين، وذلك بعقوبة تعزيرية زاجرة مانعة، وقد ذكر أن ذلك رأى الحنفية، وهو أيضا رأى الحسن البصرى، وابن شهاب الزهري، وسفيان الثوري، ورواية عن أحمد بن رضى الله عنه، وكل الذين منعوا القصاص من الجماعة للواحد في النفس، فأولوا بالمنع القصاص في الأطراف.

والرأى الثانى قاله الجمهور الذين قرروا القصاص من الجماعة في حال النفس يقوم

على الأدلة الآتية:

أولها: أنه لا فرق بين تعاون جماعة على قتل نفس، وتعاونهم على قطع الأطراف، فالقودى واحد، وإن ذلك ثابت بالنص، وإنه على مذهب مالك الذى يقول إن المحرض كالفاعل، والمتعاون كالمباشر، يكون تصور وقوع الجريمة فى قطع الأطراف من اثنين أمرا ممكنا، وقريب الوقوع، أما غيره فاكفى بالقياس.

ثانيها: إن كل واحد من الجماعة اعتبر مرتكبا لجريمة قطع اليد وعقوبة قطع اليد القصاص، ومتى توافر سبب العقاب، وجب إيقاعه، وإلا تخلف المسبب عن السبب.

ثالثها: أنه قد ورد عن على رضى الله عنه ما يفيد أنه يرى القصاص بين الأطراف فإنه روى عنه أن شاهدين شهدا على رجل بالسرقة فقطع يده ثم جاء بأخر، فقالا: هذا السارق، وأخطأنا فى الأول، فقال رضى الله عنه: لو علمت أنكما تعمدا لقطعتهما، فدل هذا الخبر على أمرين:

(أحدهما) أنه رضى الله عنه أجاز قطع يدين فى يد واحدة.

(وثانيهما) أن شهادة الزور إذا أدت إلى قتل أو قطع، فإنه يقتص من الشاهدين.

وقد رد هؤلاء أدلة الفريق الأول، فقالوا إن التساوى كما هو ملاحظ فى الأطراف ملاحظ أيضا فى النفس، وهى موضع الاعتداء، فليس الاعتداء على النفس إلا اعتداء على الحياة، وهى بقدر واحد عند الجميع، لا فرق بين صحيح وسقيم، ولابن سليم الأطراف، ومقطوعها، والأوصاف العارضة ملاحظة، فلا يقتل المسلم بالكافر، ولا الحر بالعبد، عند أكثر هؤلاء، وهم بهذا يسيرون على منطقهم فى الأصل.

وردوا ما قرره أولئك من أنه إذا قطع اثنان يدا أو رجلا وكل واحد من جانب لا قطع لأحدهما بأنه إذا قطع كل واحد من جانب كان فعل كل واحد منهما متميزا عن فعل صاحبه، فلا يجب على إنسان قطع محل قد ثبت أنه لم يقطع فيه، وأما فى حال عدم التمييز بين الفعل، فينسب إلى كل واحد القطع كاملا.

هذه أدلة الفريق الثانى.

٢٦٥ - وإذا أردنا أن نختار من هذه الآراء، فإننا نختار رأى الحنفية فى الأطراف، لما تبين من أدلة، ولأن قتل الجماعة بالواحد استحسان دعت إليه المصلحة والجزر، ولا يوجد

ما يقتضى ذلك فى اشتراك الجماعة فى قطع ولا يحتج بقول الإمام على كرم الله وجهه، لأن القطع فى الشهادة بالسرقة، إن كانت زورا يكون القطع بالتسبب فصح إن ينسب إلى كل واحد منهما، لأن كل واحد اشترك فى التسبب اشتراكا يعد تاما، بخلاف القطع بالفعل - فإنه لا ينسب القطع لكل واحد إلا إذا كانت الضربتان متحدتين فى المكان والزمان، ولا يوجد تمييز لسبب القطع، وفوق ذلك أن قول على -رضى الله عنه- كان عقوبة قد رأها بشهادة الزور، ولا حدود لما يراه مانعا قاطعا لشهادات الزور ومنع شيوعها، وسد ذريعتها، وإذ ذلك قالوا: إن هذا ليس من قبيل القياس، بل تعزير أو سياسة، وقال الكاسانى فى ذلك: أما قول سيدنا على -كرم الله وجهه-، فلا حجة فيه، لأنه إنما قال ذلك على سبيل السياسة بدليل أنه أضاف القطع إلى نفسه، وهذا لا يكون إلا على سبيل السياسة.

المساواة فى الأطراف:

٢٦٦ - إن القصاص شرع لتكون العقوبة من جنس الجريمة ولتكون العقوبة مشتقة من الفعل الأثم، ولتوقع المجرم عند ارتكاب الجريمة، أنه مأخوذ بذات فعله، لا يتجاوز فيه الأمر، ولكن يشعر بأن الحاكم ما افتات عليه، ولا اشتط فى عقابه، وإذا لم يشعر من فقا عين إنسان بأن فقه عينه هو الجزاء الأوفى لجريمته، فإن الآفة النفسية التى آفته تكون جديرة بعقوبة أشد وأفجع.

ولذلك كانت المساواة فى القصاص أساس العقوبة فى الأطراف، فمن قطع يد إنسان إن كانت يميننا قطعت يمينه، وإن كانت يسارا قطعت يساره، وكذلك من فقا عين إنسان عدوانا قاصدا متعمدا، فالحكم كذلك، كما قال تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسِّن بالسِّن والجروح قصاص)^(١) ولقد قال تعالى: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله)^(٢) وقال سبحانه: (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين * واصبر وما صبرك إلا بالله ولا تحزن عليهم ولا تك فى ضيق مما يمكرون)^(٣) وإن أساس العقوبات فى الإسلام المساواة بين الفعل وأثره، وبين العقاب، وقد بينا ذلك فى صدر بحثنا بالجزء الأول من الكتاب، وذكرنا أن مقاصد العقوبة فى جرائم الدماء فوق الزجر والردع العام شفاء غيظ المجنى عليه، ولا شك أن من فقتت عينه عمدا لا يشفى غيظه إلا أن يرى الجانى مثله.

(٣) النحل : ١٢٦ - ١٢٧

(٢) البقرة : ١٩٤

(١) المائدة : ٤٥

ولقد يظن بعض الناس أن ذلك يكثر من المشوهين، فبعد أن كان المشوه واحدا يتعدد المشوهون بالقصاص المتوالى، وفي ذلك ضياع لقوى المجتمع، وإضعاف لوجوه النشاط، وذلك ظن لا يغنى من الحق شيئا، فإن الردع يمنع الإقدام على أصل الجريمة، فإنه من يكون بصدد ارتكاب جريمة من هذا النوع يتردد إذا تأكد أنه سيناله مثل الذى يفعل مع الغير، من غير شطط ولا إسراف ولا ترك له يرتع ويلعب، فلا يترتب على هذا النوع من القصاص كثرة المشوهين، بل يترتب عليه قتلهم، وهذا هو العدل حقا وصدقا، ومن الغرابة أن تأخذنا الرأفة فنحمى يد المجرم من التشويه وهو لم يرحم المجنى عليه عندما يشوه جسمه، والعدالة فى كل الأحوال رحمة، والمجتمع لا ينتفع من قوى المجرمين، بل إنهم دائما قوى مخربة، وقطعها فيه صلاح للناس.

٢٦٧ - ولابد من المماثلة الممكنة فى القصاص فى الجروح والأطراف والمماثلة تكون من حيث ذات الأطراف فى سلامتها وعدم السلامة، وفى أصل الانتفاع بها وقوته، من غير مقايضة بين مقدار النفع الذى يكتسب بأمور عارضة ليست من أصل الخلقة، ولا ينظر إلى الاختلاف من حيث الطول والقصر، والحجم، فاليد الطويلة تقطع فى اليد القصيرة، والأنف الكبير يقطع فى الأنف الصغير، خلافا لبعض المتأخرين عند الحنفية^(١).

فالزيادة فى ذات العضو طولا وقصرا، وصغرا وكبرا لا يمنع المماثلة ولكن إذا كانت هنالك زيادة تعد هى الكمال، فإن هذه الزيادة تؤدي إلى عدم المماثلة، كأن تكون إحدى اليدين ذات خمس أصابع، والمقطوعة ذات أربع أصابع فإن هذا النقص يمنع التماثل وتحل الدية محل القطع، وإذا كانت القاطعة هى اليد الناقصة فإن المقطوع له أن يستوفى القصاص، لأن قطع الناقص فى مقابل الكامل لا ظلم فيه، والممنوع هو الظلم فى القصاص، لأن القاعدة الشرعية أن المظلوم لا يظلم، ولو قطع الكامل المعتدى فى نظير الناقص لكان ذلك ظلما، وإن كان هو الذى ابتدأ بالظلم.

أقسام الاعتداء على ماحدون النفس:

٢٦٨ - يقسم الفقهاء الاعتداء على ما دون النفس إلى أقسام أربعة، وطرق القصاص وإمكانه تختلف فى هذه الأقسام، فقد نص القرآن الكريم على نوع القصاص فى

(١) وذلك رأى غير سليم إذ ربما يكون فى الأنف الصغير جمال ليس فى الأنف الكبير، فكيف لا يساويه.

بعضها، وأجمل في الآخر، فقال سبحانه عز من قائل: (والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن) ثم قال تعالى: (والجروح قصاص).

والأقسام الأربعة:

أولها: إبانة الأطراف بأن تتفق ذات العين أو تقطع اليد، أو تكسر السن.

والقسم الثاني: أن تبقى الجراحة المحسوسة، ويذهب معناها، فلا تؤدي عملها، كإذهاب البصر مع بقاء العين الظاهرة لم يحدث فيها شيء.

والقسم الثالث: هو الشجاج، وهي الجروح التي تصيب العظم أو جلده^(١) أو بعبارة أوضح تصيب الرأس.

ولكن إن سرق المرة الثالثة - فهذا نجد الفقهاء والصحابه والتابعين من قبلهم قد اختلفوا.

ففرق قرر ألا يقطع في المرة الثالثة، إذ في المرة الأولى قطعت يده اليمنى، وفي الثانية قطعت رجله اليسرى، ومن بعد ذلك لا تقطع له يد ولا رجل، بل يحبس، حتى تستبين توبته، وبهذا الرأي أخذ على بن أبي طالب كرم الله وجهه، وروى عن عمر رضى الله عنه، من الصحابة، وتبعهم فيه الحسن البصرى والشعبى، وإبراهيم النخعى والزهرى وجماد والثورى، وأبو حنيفة وأصحابه.

وحجة ذلك الرأي أنه إن قطع شيء بعد اليد اليمنى والرجل اليسرى لا يمكن أن يقوم المقطوع بحاجاته، بل هو قتل أو أشد، ويروى في هذا أن على بن أبى طالب أتى برجل مقطوع اليد والرجل قد سرق، فقال لأصحابه ما ترون في هذا، قالوا (أقطعه يا أمير المؤمنين). (قال قتلته إذن)، وما عليه القتل !! بأى شيء يأكل الطعام ! بأى شيء يتوضأ للصلاة، بأى شيء يغتسل من جنابته، بأى شيء يقدم على حاجته ! فرده إلى السجن أيأما،

(١) يقسم الفقهاء الشجاج إلى أحد عشر قسما، هي الخارصة، والدامعة، والدامية، والباضعة والمتلاحمة، ثم السمحاق، ثم الموضحة، ثم الهاشمة، ثم المنقلة، ثم الآمة، ثم الدامعة، (فالخارصة) هي التي تخرص الجلد أى تشقه، ولا يظهر منها الدم، و (الدامعة) هي التي يظهر منها الدم ولا يسيل كالدمع في العين (والدامية) هي التي يسيل منها الدم (والباضعة) هي التي تبضع اللحم (والمتلاحمة) هي التي تذهب في اللحم أكثر مما تذهب الباضعة (والسمحاق) هي القشرة الرقيقة فوق عظم الرأس. (والموضحة) هي التي تكشف عظم الرأس و (الهاشمة) هي التي تهشم العظم أى تكسره، ومثلها (المنقلة)، و (الآمة) هي التي تصيب أم الدماغ وهي الجلدة التي تجمع الدماغ وهو المخ، و (الدامعة) هي التي تصل إلى الدماغ وهو المخ.

ثم أخرجه فاستشار أصحابه. فقالوا مثل قولهم الأول، وقال لهم مثل ما قال أول مرة، فجلبه جلدا شديدا ثم أرسله. وروى عنه أنه قال -رضى الله عنه-: (إني لأستحي من الله ألا أدع له يداً يبطش بها، ولا رجلا يمشى عليها).

وفوق ذلك إن الوارد في الآثار أن السارق في المرة الثانية تقطع رجله اليسرى، ولا تقطع يده اليسرى، وهذا الأثر يومي بإشارته أنه لا يجوز قطع اليد اليسرى، ولو قطعناها في الثالثة لكان في ذلك مخالفة للأثر ومنافاة للمعنى الذي قصد به قطع الرجل بدل اليد، فإن منع قطع اليد اليسرى لما يحصل له من مفسدة بسبب قطعها، إذ لا يستطيع أن يتوضأ ولا يستنجى ولا يأكل، ولا يفتسل، ولا يقوم بأى عمل تقوم به اليد، فإذا قطعناها، فإن ذلك يكون مصادمة للمنع الذي أراده الشارع.

والفريق الثانى من الصحابة والتابعين من الفقهاء قرر أنه إن سرق ثالثة تقطع يده اليسرى ثم رجله اليمنى في الرابعة، ولا يقتل في الخامسة بل يعزر بالحبس أو الجلد.

القصاص فى الأطراف؛ وقد ورد النص به فى قوله تعالى: (والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص)، فنص على نوع القصاص فى الأطراف، وترك تقدير القصاص فى الجروح إلى تطبيق العلماء، ونحسبه ترك لأهل الخبرة فى الجراح ما يمكن التماثل فيه وما لا يمكن.

ولقد ورد أن النبى ﷺ جاعته الربيع بنت النضر بن أنس وقد كسرت ثنية جارية فعرضوا على نزيها الأرش فأبوا إلا القصاص فجاء أخوها أنس بن النضر، فقال: يا رسول الله تكسر ثنية الربيع، والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتهما، فقال النبى ﷺ: يا أنس كتاب الله القصاص. فقال: فعفا القوم، فقال النبى ﷺ: (إن من عباد الله تعالى من لو أقسم على الله لأبره).

ولقد أجمع المسلمون على القصاص فيما دون النفس، ولكن القصاص فيما دون النفس يكون فى دائرة الإمكان، والمماثلة فى الأطراف تكون فى الأصل دون الوصف، فالطول والقصر لا يدخلان فى المماثلة، وكذلك الغلظ، وعدمه.

ما يلاحظ عند القصاص في الأطراف:

٢٧٠ - ويلاحظ عند القصاص لتحقيق الماثلة وعدم الاعتداء أو النقص أمور ثلاثة:

أولها: التقابل بين الأعضاء، فالأعضاء المتقابلة تقطع، فاليد اليمنى باليمنى، والصحيحة بالصحيحة، ولا تقطع الصحيحة بدل المريضة، والإصبع في مقابل الإصبع، فالإبهام في نظير الإبهام، والضرس من الأسنان في نظير الضرس إلى آخره.

ثانيها: ألا تؤدي المقابلة إلى زيادة أو نقص، بمعنى أن يكون التماثل ممكناً لا يزيد على الجريمة، فإن كان غير ممكن لا يكون القصاص.

ثالثها: أن تكون المنفعة التي فقدت تقابل المنفعة التي تزول بالقصاص، فإذا كانت المنفعة التي تزول بإيقاع القصاص أشد منع القصاص، كأن يكون الجاني أعور، وقد أزال بصر إحدى عيني ذى العينين، فإنه بلا شك إذا اقتص منه يزول عنه نور البصر، بينما الجريمة لم تذهب البصر كله.

هذه هي القواعد التي يجب أن تلاحظ في تطبيق نظرية القصاص فيما دون النفس من الأطراف والجروح بأقسامها السابقة كلها.

ولكل قاعدة من هذه القواعد تفصيل في فروعها، واختلاف في تطبيقها، نشير إليه بكلمات موجزة مبينة من غير تفصيل، ولا تفريع إلا بالقدر الذي يوضح التطبيق في المذاهب الفقهية.

٢٧١ - وبالنسبة للقاعدة الأولى: وهو التقابل بين الأعضاء المتعددة:

روى عن ابن شبرمة الفقيه البصري العراقي المتوفى سنة ١٤٤ من الهجرة النبوية، وعن ابن سيرين وشريح من التابعين - أن اشتراط التقابل في الأطراف غير لازم، فلو قطع اليد اليمنى يجوز قطع اليسرى قصاصاً، وكذلك إذا فُقد العين اليمنى يجوز أن تفقد العين اليسرى، وإذا قطع الإبهام يجوز قطع السبابة، وذلك لإطلاق النصوص من غير تقييد إذ النص القرآني (والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص).

ومن ناحية المعنى فإن تخيير القاضى فى الحكم بالقصاص من اليمينى أو اليسرى يجعله يتحرى مقدار المنفعة فى العضو المقتص به، وموضع الجناية، فقد تكون العين التى اعتدى فيها ذات بصر ليس بقوى، واليمينى أقوى البصرين فى الجانى، فتكون الدقة فى القصاص أن يقتص مما يقارب العقوبة فى الإبصار، لا مما هى فوقها، أو دونها، ولا شك أن القاضى إذا لم يكن تفاوت بينهما سيختار التقابل.

هذا ما يعد وجهها لذلك الرأى، ولكن عامة العلماء فى الأمصار على أن الأعضاء التى فيها يمين ويسار، لا تقطع اليمينى فى اليسار، ولا اليسار فى اليمين، وذلك:

أولاً: لأن التعريف بين البدلين يقتضى أن يكون كل واحد منهما معينا بوصف الآخر، فقله تعالى: (والعين بالعين) معناه العين التى اعتدى بإزالتها يميناً أو شمالاً، يكون بدلها العين المعروفة بوصفها، وتلك فائدة التعريف، وإلا كان كما يقال عين بعين، فالتعريف يفيد تعيين المقابل.

وثانياً: أن المماثلة الظاهرة، وهى المطلوبة فى القصاص تقتضى أن تقطع اليمينى فى اليمين والشمال فى الشمال.

وثالثاً: أن مقدار المنفعة أحياناً يختلف بين اليمين والشمال، فمنافع اليد اليمينى تخالف منافع اليسرى، وهى غالباً أقوى، فاليد اليمينى يكتب بها، وهى التى تحمل السيف، وهى التى تكون بها المصافحة والمنافحة، واليد اليسرى دونها فى ذلك، فلا يكون عدلاً أن تقطع يسرى فى يمنى، ويكون مجاوزة لحد القصاص أن تقطع يمنى فى يسرى.

وبذلك لا يؤخذ الجنس إلا بجنسه، ولا العضو إلا بما يقابله، ويطبق ذلك فى الأطراف كلها، من الأيدي والأرجل والأعين والأصابع، والأنوف والأذن والسن، وفى الأصابع لا تؤخذ الإبهام إلا بالإبهام، ولا السبابة إلا بالسبابة، ولا الوسطى إلا بالوسطى، ولا البنصر إلا بالبنصر، ولا الخنصر إلا بالخنصر، وكذلك الأسنان لا تؤخذ الثنية إلا بالثنية، ولا الناب إلا بالناب، ولا الضرس إلا بالضرس لاختلاف منافعها، فإن بعضها قواطع، وبعضها طواحن، وبعضها ضواحك، واختلاف المنفعة بين شيئين يلحقهما بجنسين، ولا مماثلة عند اختلاف الجنس، وكذلك لا يؤخذ الأعلى منها بالأسفل، ولا الأسفل بالأعلى، للتفاوت بين الأسفل والأعلى فى المنفعة).

وهكذا نجد وجوب التقابل والتماثل، لأن المنفعة بين الأعضاء وأجزائها مختلفة، واختلاف المنفعة يؤدي إلى اختلاف الجنس فإن لكل عضو وظيفة، ولكل جزء من عضو وظيفة، ولا بد من التماثل في المنافع والوظائف ليتمكن القصاص، ويتحقق فيه العدل الممكن والردع المانع.

التماثل في الوصف

٢٧٢ - وإن التماثل في الوصف الذي لا يفقد أو المنفعة أو لا يغير جنسها لا قيمة له في التماثل، فلا يمنع التماثل اختلاف الطرفين في القوة والضعف الذي يكون من غير مرض، أو الطول والقصر، أو الغلظ أو الضالة، ما دام ذلك لم يؤثر في تغيير المنفعة ولم يكن بسبب عيب يشوه الخلق والتكوين كمرض ونحوه، ولا يقطع العضو الكامل في نظير العضو الناقص بمقتضى الخلقة، فلا تقطع اليد الكاملة الأصابع في نظير اليد الناقصة، وتقطع الناقصة في نظير الكاملة، كما لا يقطع غير المعيب في المعيب، ومن العيوب أن تكون في اليد أو الرجل إصبع زائدة^(١)، ولا تقطع اليد الصحيحة في مقابل اليد الشلاء، وذلك كله إذا كان العيب في طرف الجاني بالزيادة أو النقص أو الصحة والسلامة، وفي بعض الفروع خلاف في العيوب، كالحول، فهو عيب يمنع القصاص، كأن يفقد سليم العين عين أحول أيقص منه أم لا؟ روى عن أبي يوسف أنه لا قصاص، لأن عين الأحول معيبة، وليست سليمة، فلا تماثل بينها وبين عين السليم في المنفعة.

ولقد تكلم الفقهاء فيما إذا كان المعتدى هو ذو العضو المعيب أو غير السليم؟

ولقد اتفق الفقهاء على أن له القصاص، إذا طلب ذلك، ويكون بذلك قد أسقط بعض حقه. إذ أن القصاص سيجعله يستوفي حقه ناقصا، فليس العضو الذي سيزال مساويا للعضو الذي زال منه، ولكنه ترك بعض حقه، فيقبل منه ذلك، إذ إنه لو ترك حقه كله لكان ذلك سائغا؟ بل موضع ثواب كما قال تعالى: (فمن تصدق به فهو كفارة له)^(٢) وله مع ذلك أن يترك القصاص، ويقبل الدية فيما وقع عليه من اعتداء.

(١) قال بعض الفقهاء لا تقطع اليد ذات الأصابع الخمس في نظير زائدة الأصابع، وقال بعضهم تقطع، وأساس ذلك هو اعتبار الإصبع الزائدة نقصا، أو ليست نقصا.

ولكن أله أن يطلب القصاص، ويطلب أرش النقص، أى تعويض النقص، ثم يلزم بالقصاص دون الدية، قال أكثر الفقهاء ومنهم الحنفية لا يلزم بالقصاص بل هو مخير بينه وبين الدية، لأن حقه ثابت فى القصاص ابتداء على أن يكون سليماً ولا يكون معيباً، فإذا تعين أخذ المعيب، فإنه لا يمكنه استيفاء حقه كاملاً لنقص صفة السلامة، فإنه ينتقل الحق إلى البديل اختياراً، ويكون كمن يتنازل عن بعض حقه، ويضربون لذلك مثلاً من أتلّف ما لا مثلياً لغيره، فإنه يكون الواجب سداد المثل، فإذا نفذ من السوق كان له أخذ البديل وهو القيمة إذا كان الشيء المثلّف جيداً، ولم يبق فى السوق إلا الردىء فإنه يكون له الحق فى أن يأخذ الردىء، غير مطالب بالصفة، وإما أن يأخذ بديل الجيد.

وقال المالكية إذا كان التفاوت يسيراً لا يفوت أكثر الانتفاع، وجب القصاص فقط، كأن يقطع شخص فى يده أربعة أصابع يدا كاملة، فإن اليد ذات الأربع تقطع إجباراً، وفى الكاملة، ولا دية، لأن نقص المنفعة يسير، فيغتفر، وإذا كان نقص المنفعة كبيراً، مثل ذلك إذا كان المستحق للقطع هو الكامل، فاليسير مغتفر فى الحالين، ويكون الدية إذا كان التفاوت ليس يسيراً، بل كان كبيراً، ويلاحظ أن باب العفو مفتوح دائماً.

وفى حال النقص والأخذ بالقصاص بديل الدية أيؤخذ عوض النقص، وهو السؤال الذى أزلناه من قبل؟ ونقول فى الجواب عنه إن فى هذه القضية مذهبين متقابلين فى هذه المسألة، وما يشبهها فى الأموال وغيرها.

أولهما: أنه فى حال أخذ البديل المماثل مع نقص صفة الكمال لا يؤخذ سواء، فلو اشترى عينا، وتبين عيبها كان للمشتري إما رد العين وأخذ ما دفع من ثمن، وإما قبول العين بالثمن الذى قدمه، ولا ينقص من الثمن شيء ما دام المبيع قائماً يمكن رده بعينه.

المذهب الثانى: أن تعويض الوصف جائز، بل لازم إذ طلبه مع أخذ الشيء ناقصاً وفى المسألة السابقة له أن يفق العين، ويأخذ النقص، وإذا أتلّف شيئاً مثلياً وانقطع الجيد منه، كان له أن يأخذ الردىء وقيمة الصفة، وعلى المذهب الأول أبو حنيفة وأصحابه، فإن الصفات لا تقوم عندهم إلا مع الأصل، وعند الاضطراب، وغيرهم يقوم الصفات، ولذلك قال الحنفية إن المجنى عليه إذا كان العضو المماثل ناقصاً له أن يأخذ الدية كاملة، أو يقتصر بالناقص، لأن وصف السلامة لا يقوم، وهم يطبقون قواعد المال على الأعضاء الإنسانية.

ويقول الكاسانى فى توجيه رأيهم: ولنا أنه قادر على استيفاء أصل حقه، وإنما الفائت هو الوصف وهو السلامة فإذا رضى باستيفاء أصل حقه ناقصا كان ذلك رضا منه بسقوط حقه عن الصفة، كما لو أتلّف شيئا من نوات الأمثال وهو جيد فانقطع عن أيدي الناس الجيد، ولا يوجد إلا الردىء، أنه ليس له إلا أن يأخذه أو قيمة الجيد، كذلك هذا.

وقال بعض الشافعية وبعض الحنابلة أنه يدفع قيمة النقص إن رضى القصاص، لأن التعويض الكامل واجب ولا يمكن أن يتم التعويض الكامل إذا أخذ الناقص بالكامل، فلا بد من رد النقص بالتعويض، وأساس عقوبة الدماء التساوى بين الجديمة والعقوبة. ولا يمكن أن يكون التساوى على وجه إذا قطع الناقص فى الكامل.

وعندى أنه ما دام هو الذى اختار القصاص فإنه لا يطلب سواء، لأن العبرة بمقدار نقص المنفعة النسبى الذى لحقه لا بمقدار ما نقص من المجنى عليه، ولذلك لم يكن هناك التفاضل الى الطول والقصر، ولا إلى الضالة والغلظ ولا إلى القوة والضعف، ولا شك أن منفعة القوى ذى اليد القوية من يده أكثر من حيث المقدار من منفعة ذى اليد الضعيفة، ونقص إصبع بالخلق والتكوين، هو كنقص الضعف عن القوة، ولم يلاحظ ذلك ابتداء فلا يلاحظ انتهاء، ولذلك كان مذهب الإمام مالك فى هذه القضية أقرب إلى الردع والعدالة من غيره وهو وجوب القصاص أصالة.

٢٧٣ - ويقتصر بالناقصة من الناقصة إذا كان التماثل تاما، والقصاص ممكنا، فمتى كانت يده ذات أربع أصابع، فقطع يدا ذات أربع أصابع، فإن القصاص يجرى بينهما كما يجرى بين اليدين الكاملتين، وكذلك من كانت يده تزيد أصبعا، فقطع من يده تزيد أصبعا، فإن التماثل تام بينهما، ويجرى القصاص بتمام التماثل، وجرى بعض الخلاف إذا كان أحدهما ذا يد فيها خمس أصابع والآخر فيها ست، ومثل ذلك الرجل، على اعتبار أن زيادة أصبع يوجد ضعفا فيكون نقصا فى القوة، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل.

وإذا كان العيب ليس بالزيادة أو النقص ولكن كان بالوصف الظاهر، كالشلل، فهل تقطع الشلاء؟ للفقهاء فى ذلك نظران فبعضهم قرر أنها لا تقطع، وذلك قول الشافعى ورواية الحسن بن زيادة اللؤلؤى عن أبى حنيفة -رضى الله عنه-، من غير نظير إلى كون إحدهما أكثر شللا أو أقل أو هما متساويتان فى الشلل، وذلك لأن التساوى فى المرض لا

يمكن تحقيقه والتعرف عليه، ولأن النتيجة غير متساوية، فقد يكون سبب الشلل مختلفا، فتكون نتيجة القطع مختلفة، ومعرفة مقدار الشلل لتحقيق أرش الجناية يحتاج إلى تحكيم عدول، ومبناه الحزر والتخمين والحكم التقريبي، وإذا كان ذلك سائغا بالنسبة للمال فإنه لا يمكن أن يكون ذلك سائغا بالنسبة للقصاص، فإن الأساس في القصاص التماثل ولا يكون ذلك بالحزر والتخمين بالنسبة للتساوى المطلوب في الأعضاء، وهذا قول أبى يوسف، وقول عند أحمد.

وقال زفر والرأى الراجح عند الحنابلة وقول عند الشافعية إذا كان الشلل مساويا في الظاهر يجرى القصاص، وذلك لأن المماثلة الظاهرة ثابتة، وما دامت ثابتة، فإنها تكون كالصحيحة على سواء بينهما، والعبرة بالتماثل الظاهري دون سواء.

ولكن اشترط أصحاب هذا الرأى إمكان الاستيفاء من غير أن يتجاوز القطع العضو المقتص منه إلى نتائج تجعل الاستيفاء غير واقف عند حد القصاص المطلوب الذى يلاحظ فيه التساوى في الأعضاء وفي النتائج.

والذى نراه في هذا أن الأولى في هذه المسألة هو ترك القصاص إلى الدية لأن التساوى غير محقق أولا، ولأن معرفته لا سبيل إليها ثانيا، ولأن النتائج، غير مأمونة ثالثا، فالأسلم هو أخذ أرش الجريمة، مع ملاحظة التعزير لأجل الزجر العام، لأن الجراح لا تقتدى فقط الأموال، بل لابد من العقوبة الرادعة، والمال وحده لا يكفي، فلو كان رجل غنى يستطيع دفع الأرض وأضعافه، فإنه لا يصيبه زجر إذا اقتصر على الأرض، فلا بد من تعزير رادع وهو تعويض الأذى، والمال يكون تعويض المنفعة، وكلاهما نزل بالمجنى عليه بسبب الجريمة.

التمائل في فقد المنافع

٢٧٤ - لابد من الموازنة بين المنفعة التي فقدت من المجنى عليه بالاعتداء، والمنفعة التي يفقدها الجاني بالقصاص، وملاحظة هذه المنفعة تتجه اتجاهين:

أحدهما: أن تكون منافع الأعضاء التي يجرى فيها القصاص متماثلة بالقدر الممكن، وقد تكلمنا في هذا عند الكلام في الأعضاء بالزيادة والنقص، وبالسلامة والعيب الذى يؤدي إلى نقص المنفعة، وذلك تابع للتماثل بين الأعضاء.

الاتجاه الثاني: إلى نتائج القصاص، فقد يكون التماثل في الأعضاء مؤدياً إلى فقد المنفعة في القصاص، بينما الجريمة لم يفقد فيها المعتدى عليه كل المنفعة، بل فقد بعضها. وإن أوضح مثل ذلك الأعور إذا اعتدى على سليم العينين، فأفقده إحداهما، فلو أجرينا القصاص لأدى هذا إلى أن يفقد الأعور حاسة البصر، ويكون الضرر الذي يلحقه أشد من الضرر الذي أنزله.

وقد اختلفت في ذلك أنظار الفقهاء، ففريق اتجه نظره إلى مجرد المساواة في الأعضاء التي تقطع، فمن أذهب بصر إحدى العينين يذهب بصر العين التي تقابلها، وفريق اتجه في القصاص إلى النتيجة وإنها لا تنتج تساوي بل تنتج مفارقة.

وقد اختلفت الأقوال في ذلك على أربعة:

أولها: أنه لا قصاص ولكن تدفع الدية كاملة أي دية عينين لا دية عين واحدة، لأن دية العين الواحدة نصف دية، وقد لاحظ أصحاب هذا القول أن الدية افتداء عن حاسة البصر، وحاسة البصر هي دية كاملة، فالأعمى يدفع الدية ليفقد بصره، وليست الدية في هذه الحال بدلا من العين التي أفقدها للمجنى عليه، وعلى هذا الرأي، أكثر الحنابلة، وروى عن عمر وعثمان رضي الله عنهما، ولم نعرف لهما مخالفا، ولأنه لم يذهب بجميع بصره، فلم يجز الاقتصاص منه بجميع بصره... أما وجوب الدية كاملة فلأنه لما دفع عنه القصاص مع إمكانه لمصلحته ضوعفت الدية عليه.

القول الثاني: قول مالك أن للمجنى عليه أن يقتص أو يأخذ الدية كاملة، أما القصاص، فلأنه هو الأصل، وأما الدية فلأنها قائمة مقام القصاص أو هي القصاص من حيث المعنى، لا من حيث الصورة، ولكن الدية هنا ليست قائمة مقام العين المفقودة، بل قائمة مقام البصر الذي كان الأصل هو المطالبة بفقدتها، فكانت الدية كاملة، لأنها بدل بصر كامل.

القول الثالث: وهو قول الحسن البصري وإبراهيم النخعي من التابعين وهو أن المجنى عليه له أن يقتص أو يأخذ نصف دية إذا لم يرتض القصاص وإن اختار القصاص، وجب عليه أن يدفع للأعور الذي أدى إلى أن يصاب بالأعمى، فكأنه أصاب عينين، فوجب عليه دية عين، وهي نصف الدية الكاملة.

القول الرابع: وهو قول كثيرين من التابعين، وأبي حنيفة والشافعي، وهو أنه يجري عليه ما يجري من جنابة مبصر العينين، وهو أن يقتص إن شاء ويأخذ نصف الدية إن عفا،

لأن ذلك هو مقتضى القاعدة الشرعية، ولا سبيل للاستثناء، لأنه لا يرحم من لا يرحم، فكان عليه أن يعرف عندما ارتكب نتيجة جرمه.

ولاشك أن ذلك كله في حال ما إذا فقأ الأعور العين التي تقابل العين المبصرة عنده، أما إذا فقأ ما يقابل العين التي لا تبصر فإن القصاص لا يمكن لأنه لا بد من التقابل بمقتضى القاعدة العامة^(١).

هذا والذي نختاره من بين هذه الأقوال قول عمر وعثمان -رضى الله تعالى عنهما- حتى يكون التساوى في نتائج القصاص، ولكن مع ذلك يجب التعزير الشديد، لأنه إذا عفا ولى الدم أو أجبر على العفو بحكم الشرع، فإنه يجب أن يتولى الحاكم شفاء غيظه بتعزير شديد.

٢٧٥ - وقد تكون الجناية مذهباً لمنفعة العضو من غير أن تذهب بصورته، كمن يضرب إنساناً فيصيبه بالخرص، أو الصمم، أو العمى، أو يصيب تناسله، والقاعدة العامة في هذه الأحوال أنه إذا أمكن إجراء القصاص من غير تعد ولا مجاوزة للحد كان القصاص، وإن لم يمكن القصاص فإنه يكون أرش الجريمة.

وجرى اختلاف الفقهاء في جزئيات أيمن استيفاء القصاص أم لا يمكن، والاختلاف هنا في الواقع يفصل فيه أهل التجربة وأهل الخبرة.

ولتضرب لذلك مثلاً بكلام الفقهاء في العين إذا كانت جريمة ذهباً بالإبصار فيها، فالمالكية قالوا تجب الدية كاملة، ولا سبيل إلى القصاص، لأنه لا يمكن من غير تعد.

وقال بعض الشافعية أنه يجرى القصاص في العقل الذي أوجب ذهاب البصر فيفعل به مثل فعله، فإن كان بلطمة لطمه بمثلها تماماً، ولو لم تؤد إلى فقد البصر.

والحنابلة أطلقوا القول، ولم يقيده بطريقة خاصة للقصاص، بل قالوا: إن أمكن استيفاء القصاص كان الاستيفاء وإلا كانت الدية، على أنه تجب محاولة القصاص ما أمكن، ولا سبيل له إذا لم تكن محاولة ناجحة.

والرأى الأخير رأى الحنفية، وهو أن يقتصر ممن يفقد بصر غيره، ويذكرون طريقة يعتقدون أنها ناجحة، ولنترك الكلمة للكاساني في هذا فهو يقول: ولأقصاص في العين إذا
(١) راجع هذه الأقوال في أحكام القرآن ج ٦ ص ٩٤، والمغنى لابن قدامة ج ٢ ص ٧١٧ طبع المنار، الطبعة الثانية.

قورت أو فسخت^(١)، لأننا إذا فعلنا ما فعل وهو التقوير أو الخسف لا يمكن استيفاء المثل، إذ ليس له حد معلوم، وإن أذهبنا ضوؤه، فلم نفعل ما فعل فتعذر الاستيفاء بصفة المماثلة، فامتنع الوجوب وصار كمن قطع يد إنسان من الساعد أنه لا يجب القصاص، لأنه لا سبيل إلى القطع من الساعد، ولا من الزند، فامتنع الوجوب كذلك، هذا وإن ضرب عليها فذهب ضوؤها مع بقاء الحدقة على حالها لم تتخسف، ففيها القصاص لقوله تعالى (والعين بالعين). ولأن القصاص على سبيل المماثلة ممكن، بأن يجعل على وجهه القطن، وتحمي المرأة، وتقرب من عينه، حتى يذهب ضوؤها، وقيل: أول من اهتدى إلى ذلك سيدنا على -رضي الله عنه-، وأشار إلى ما ذكرنا، فإنه روى أنه وقعت هذه الحادثة في زمن سيدنا عثمان -رضي الله عنه-، فجمع الصحابة الكرام -رضي الله عنهم- وشاورهم، فلم يكن عندهم حكم، حتى جاء سيدنا على، وأشار إلى ما ذكرنا فلم ينكر عليه أحد، فمضى بمحض من الصحابة الكرام -رضي الله عنهم- فيكون اجماعاً، وإذا انخسفت فلا قصاص لأن الثاني قد لا يقع خاسفاً فلا يكون مثل الأول.

وإن الذي نراه أمثل هذه الآراء في الوضع هو المذهب الحنبلي الذي ترك القدرة على الاستيفاء من غير زيادة لتقدير أهل الخبرة فإن ذلك هو لب القصاص، والطريقة التي تنسب إلى الإمام على -رضي الله عنه-، ليست رأياً فقهياً يتبع ولكنه طريقة عملية تطبيقية ليس كل إنسان يستطيعها، وليست في كل الأحوال منتجة لنتيجتها، مع تقديرنا لنظر الإمام الجليل وتقديره.

ولقد قال ابن عابدين في تعريف هذه المرأة المذكورة: (رأيت بخط بعض العلماء أن المراد بالمرأة هنا فولاذ ثقيل يرى به الوجه لا المرأة الزجاجية) وهذا التفسير الذي نقله ابن عابدين من بعض المخطوطات هو المعقول، لأن المذكور أن تحمي المرأة، ولا يمكن المرأة الزجاجية، إنما الذي يحمي هو المرأة الفولاذية المصقولة، ولا شك أن الإمعان بالنظر في حديد محمي مصقول يذهب بالبصر.

٢٧٦ - وإن كلام البدائع الذي نقلناه آنفاً أن فقه العين الذي عبر عنه بتقويرها وخسفها لا يمكن القصاص به، فلا يجري فيه القصاص، وأن القصاص المنصوص عليه في النص

(١) هذا هو النص ولعله خسفت أي غارت ج ٧ ص ٣٠٨.

الكريم (والعين بالعين) هو إفقاد البصر بمثل ضربة أو نحو ذلك، وقد صرح بذلك أبو بكر الرازي وهو من الحنفية فقال: (والعين بالعين) معناه عند أصحابنا في العين إذا ضربت فذهب ضوءها. وليس هو أن تقلع عينه، هذا عندهم لا قصاص فيه لتعذر استيفاء القصاص في مثله، ألا ترى أننا لا نقف على الحد الذي يجب قلعه منها، فهو كمن قطع قطعة لحم من فخذ رجل أو ذراعه، أو قطع بعض فخذ، فلا يجب فيه القصاص، وإنما القصاص عندهم فيما ذهب ضوءها هي قائمة أن تشد عينه الأخرى مرآة فتعدم العين التي فيها القصاص حتى يذهب ضوءها^(١).

وإن ذلك النظر يبدو غريبا، فإن الظاهر أن العين بالعين هو في فقئها أو قلعها، وعلى ذلك جرى كلام الفقهاء، ثم تكلموا فيمن أذهب البصر من غير فقء العين بل تبقى صورتها قائمة، والأكثرون منهم يتجهون إلى عدم إمكان القصاص، فلو كان قلع العين لا قصاص فيه عندهم قد يكون ذلك تعطिला للنص.

وفي الحقيقة إن قلع العين يقتضى أحد أمرين:

أحدهما: تقويرها، وخسفها.

وثانيهما: ذهاب البصر، ومقتضى قياس المذهب الحنفى. أن ذهاب البصر يقتص به من غير قلع العين، ولكن هل تبقى قائمة، بينما الآخر مقلوع العين والعين ذاتها بصورتها عضو يعطى الوجه جمالا وتناسقا، فلا بد أن يكون للقلع ذاته عقاب، فوق عقاب إذهاب البصر، لا شك أن الذين يقلعون العين في نظير العين يأتون بالعقابين دفعة واحدة، وعلى ذلك يكون عند الحنفية عقابان أحدهما بإفقاد البصر بالطريقة التي اختارها، والأخرى بالدية.

القصاص في الأطراف بين المرأة والرجل

والأجرار والعبيد

٢٧٧ - الجمهور على أن أطراف المرأة وجروحها كأطراف الرجل على سواء يجرى فيها القصاص بشرط إمكان التماثل وذلك لعموم النصوص في مثل قوله تعالى (العين

(١) أحكام القرآن، ج ٢ ص ٤٤٠.

بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن..) فإن هذا النص وأشباهه يفيد القصاص بين الرجل والمرأة، وأن أطراف المرأة على سواء مع أطراف الرجل.

وفوق ذلك فإن الضرر يلحق بالمرأة من قطع يدها، أو ذهاب بصرها كالضرر الذي يلحق الرجل على سواء، بل لعله يكون أشد، فإصابة المرأة بالقطع لا تقل ضرراً عن إصابة الرجل، بل إنه يزيد فوق ذلك ذهاب جمالها، وذهاب الجمال أفضل في نفس المرأة من نفس الرجل.

ثم إن القصد من القصاص صيانة الدماء بالردع، وشفاء غيظ المجنى عليه أن ينزل بالجاني ما أنزله بالمجنى عليه، وذلك ثابت فيهما بين الرجل والمرأة.

ولا توجد نصوص عامة أو خاصة تعارض هذه المعاني المقررة الثابتة التي لا شك فيها، وخصوصاً أن التفرقة بين النفس والأطراف في القصاص تفرقة بين متلازمين في المعاني القرآنية والسنية والفقهية.

وقد خالف الجمهور فريقان.

أحدهما: أولئك الذين كانوا لا يسمون بين نفس المرأة ونفس الرجل والذين كانوا يجعلون المرأة إذا اقتصت من الرجل ترد عليه نصف الدية.

والفريق الثاني: الحنفية، وقد أقاموا ذلك على قياس عندهم، وهو أن الأطراف تأخذ حكم الأموال، ولا قصاص في الأموال، بل تعويض فتطالب بالتعويض، وأن الأساس هو المنفعة، والمنفعة مختلفة، ومنافع اليد عند المرأة دون منافعها عند الرجل، وقد سقنا أدلتها فيما مضى، ولانجد وجهاً يمنع عموم الأحكام.

وقد روى عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أنه يرى أن القصاص في الجروح واجب إذا أمكن القصاص وتحقق التماثل، لأن الجروح ليس أساسها المنفعة، وإنما أساسها تشويه الجمال، وذلك يضر المرأة أكثرها مما يضر الرجل.

والحق أن الذين لم يقيموا القصاص بين أطراف الرجل والمرأة، لم يقيموا كلامهم على أساس من النصوص، بل أقاموه على أساس من الأقيسة، أو الأخذ بالمعقول أو معاني زعموها في نصوص، فلا يلتفت إلى آرائهم لأن المساواة توجب القصاص من الرجل إذا قطع عضواً من امرأة أو قطعت عضواً منه وقد سوى القرآن بين الرجل والمرأة في

الواجبات، فيسوى بينهما في الحقوق والمعاملات، إلا ما جاء النص بمرتبة فيه الرجل وليس منها الجنائيات، فإنه لا مراتب فيها، ولا يثبت لجان حقوق لرتبة عنده، لأن المنازل بين الناس تكون في الفضائل ولا تكون في الرذائل.

٢٢٧ مكرر - ونحن نرى أيضا أن من يقطع يد عبد تقطع يده، ومن يجدع أنف عبد يجدع أنفه كقول النبي ﷺ: (من قتل عبده قتلناه، ومن جدعه جدعناه)، وكان ذلك في معاملة المالك مع مملوكه، فأولى أن يكون في غيرها، والله سبحانه خالق الذكر والأنثى، وخالق الأحرار والعبيد على سواء، والنفوس متساوية، والأطراف متساوية، فيجوز القصاص فيها.

وإن العبد ينظر إلى قيمته في البيع والشراء، لأن هذين العقدين يقومان على انتقال الشيء من يد إلى يد، أما القصاص، فإنه يقوم على الحقوق التي أعطاه الشارع، ولم يقم دليل على أن الله تعالى جعل هذه الحقوق تابعة للمالية، ولو جاز أن تكون القيم المالية هي الأساس في القصاص، لكان من عنده مال يستطيع العبد بأنفس العبيد وأجزائهم، ويدفع عما يمكنه من أعواض، إن نفس العبد كنفس الحر، فلا بد أن يشفى غيظه. كما تشفى نفس الحر، وإلا لكانت الفتن، ولاضطربت النظم ووجدت العصابات والشذاب من العبيد، بدل أن يطمئنا إلى الرضا بما ابتلاههم الله تعالى به.

القصاص في الشجاج والجروح

٢٧٨ - تكلمنا على أقسام الشجاج وأقسام الجراح، وعرفنا كل قسم تعريفا موجزا في أول الكلام على القصاص فيما دون النفس، والآن نتكلم عن القصاص فيها، فقد قال تعالى (والجروح قصاص) فوضع القاعدة العامة وهي أن القصاص هو حكم الجروح كحكم الاعتداء على الأطراف عملا بالقاعدة القرآنية العامة (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله) ^(١) وقال تعالى: (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين) ^(٢).

والقصاص أساسه المساواة والمماثلة لكي تكون العقوبة مماثلة للجريمة لا زيادة في إحداها على الأخرى، فإذا كانت العقوبة لا يمكن أن تنفذ إلا بزيادة أو باحتمال الزيادة احتمالا قريبا، فإنه لا يكون قصاص، لأن العقوبة لا يتحقق الحاكم من مماثلتها للجريمة، ولا يباح إلا ما يكون مماثلا للجريمة، فالزيادة لا تجوز، واحتمال الزيادة يجب أن يتوقى منه،

(١) البقرة: ١٩٤ (٢) النحل: ١٢٦

لأن دم الجانى محترم معصوم، لا يباح منه إلا بقدر الجناية، فما زاد عنها يبقى على العصمة، والاشتباه فى القدرة على الاستيفاء يفسر لمصلحة الجانى لأصل العصمة التى هى أمر مؤكد، فلا يباح مع الاشتباه فى الزيادة.

وعلى ذلك إذا تعذر الاستيفاء من غير مجاوزة للحد، فإنه لا يكون قصاص صورة ومعنى، بل يكون القصاص فى المعنى فقط، وهو القصاص بالدية، أو بأرش الجناية على ما هو مقرر فى باب الديات الذى نعرض له من بعد.

ولقد أجمع الفقهاء على إمكان الاستيفاء فى الموضحة، وهى جرح الرأس الذى يصل إلى العظم، فإن له حدا معلوما بالابتداء وبالانتهاء، فهو يبتدئ من ظاهر الرأس وينتهى بالعظم، فيمكن استيفاؤه من غير زيادة ذاتية، وإن كان احتمال الزيادة، فلامور عرضية كأن يكون الشج الذى أوصل إلى العظم طويلا أو قصيرا، أو أن يكون الجسم الذى شج مختلفا فى الطول والقصر بين عضوى الجانى والمجنى عليه.

وقد قرر ذلك أصحاب مذاهب الأمصار جميعا، لم يختلفوا فيه، وإنما كان الاختلاف فيما دون الموضحة، وفيما يزيد عليها وفى بعض الجراح.

فمن الفقهاء من منع القصاص فى غير الموضحة، ومن هؤلاء الحسن البصرى، وكثير من التابعين مثل عطاء والنخعى والزهرى وعمر بن عبد العزيز -رضى الله عنه-، ومن الفقهاء ابن شبرمة وأبو حنيفة وأصحابه^(١) والشافعى فى أرجح الأقوال عنده.

ولقد قاس الحنابلة على الموضحة كل جرح ينتهى إلى عظام، وقال فى ذلك ابن قدامة فى المغنى: إذا ثبت هذا فإن الجرح الذى يمكن استيفاؤه من غير زيادة هو كل جرح ينتهى إلى عظم، كالموضحة فى الرأس والوجه ولا نعلم فى الموضحة خلافا، وهى كل جرح ينتهى إلى العظم فى الرأس والوجه، وذلك لأن الله تعالى نص على القصاص فى الجروح، فلو لم يجب هاهنا لسقط حكم الآية، وفى معنى الموضحة كل جرح ينتهى إلى عظم فيما سوى

(١) جاء فى البدائع ما نصه: (ذكر محمد فى الأصل أنه يجب القصاص فى الموضحة والسحاق، والباضة والدامية، وروى الحسن عن أبى حنيفة لا قصاص فى الشجاج).

الرأس، والوجه، كالمساعد والساق والفخذ فى قول أكثر أهل العلم، وهو منصوب الشافعى. وقال بعض أصحابه لا قصاص فيها، لأنه لا يقدر فيها، وليس بصحيح لقول الله تعالى (والجروح قصاص) ولأنه أمكن استيفاؤها بغير حيف، ولا زيادة لانتهاؤها إلى عظم، فهي كالموضحة، ثم يقول: والتقدير فى الموضحة ليس هو المقتضى للقصاص ولا عدمه مانعا، وإنما التقدير فى الموضحة لكثرة شينها، وشرف محلها، ولهذا ما قدر ما فوق من شجاج الرأس والوجه، ولا قصاص فيه، وكذلك الجائفة أرشها مقدر لا قصاص فيه^(١)

٢٧٩ - هذه كلمات مجملة فى المذاهب، ولن فصلها بعض التفصيل فنقول: الظاهرية قالوا: كل الجروح فيها القصاص سواء أكانت بالرأس أم كانت بغيرها، وسواء أكانت تنتهى إلى عظام أم لم تنته إلى عظام، وعلى القضاة والمنفذين أن يتحروا المماثلة ما أمكنت، لأن النص صريح فى القصاص ولا شك أن المماثلة ممكنة ولو على وجه التقريب من غير زيادة ما أمكن، وإيقاع القصاص أولى من أخذ الأرض أو التعويض، لأنه أرفع وأعدل، وأشفى لغيظ المجنى عليه، وأتكى بالجانى، وقد تبين مما ساقه المغنى فى مذهب الحنابلة - وهو أن القصاص فى الموضحة، وفيما ينتهى إلى عظم على ما روى عن الشافعى وإن كان بعض أصحابه قد قالوا لا قصاص فيه.

وأما المذهب الحنفى، فالإتفاق فيه على أنه لا قصاص فى الهاشمة التى تهشم العظم، ولا فى المنقلة التى تنتقله، ولا فى الأمة التى تصل إلى غلاف الدماغ، ولا فى الدامغة التى تصيب الدماغ، لأن هذه لا يمكن استيفاء القصاص فيها من غير مجاوزة للحد، أو تقاصر عن الوصول إليه، بل لا تمكن المقاربة فيها.

وكذلك قالوا: إن الجروح التى تصيب البدن غير الرأس والوجه لا قصاص فيها.

أما الباضعة وهى تبضع اللحم وتشقه، والدامية وهى التى تسيل الدم والسمحاق وهى التى تصل فى شق الجلد إلى اللحم، وتفصل بينهما، فقد روى محمد فى الأصل، وهو أحد كتب ظاهر الرواية أن هذه يقتص بها لإمكان القصاص، وروى الحسن بن زياد اللؤلؤى عن أبى حنيفة أنه لا قصاص إلا فى الموضحة لورود النص بها وفى السمحاق إن أمكن، فإن لم يمكن، فلا قصاص فيه أيضا.

(١) جاء فى البدائع ما نصه: (ذكر محمد فى الأصل أنه يجب القصاص فى الموضحة والسمحاق، والباطضة والدامية، وروى الحسن عن أبى حنيفة لا قصاص فى الشجاج).

وجه هذه الرواية أنه ما قبل الموضحة إلى السمحاق لا يمكن الوصول إلى ما يساوى الجناية على التعيين، وحتى على التقريب، ولا يتصور ذلك إلا فى السمحاق، فإن أمكن كان فيه القصاص، وإلا فلا قصاص، ويكون التعويض المادى بالأرش المحلود فى المأثور عن النبى ﷺ، وقد جاء فى البدائع فى بيان رأى أبى حنيفة وغيره فى هذا: روى الحسن عن أبى حنيفة أنه لا قصاص فى الشجاج إلا فى الموضحة والسمحاق إن أمكن القصاص فى السمحاق. وروى عن النخعى أن ما دون الموضحة خدوش، وفيها حكومة عدل، وكذلك روى عن عمر بن عبد العزيز -رضى الله عنه-، وعن الشعبي -رحمه الله- أن (ما دون الموضحة فيه أجرة الطبيب).

وحجة ماروى فى ظاهر الرواية الذى ذكره محمد فى الأصل أن استيفاء المثل ممكن، وما دام استيفاء المثل ممكنا فى الباضعة والدامية والسمحاق فإن القصاص هو الأصل، ولا يعدل عنه إلى التعويض إلا عند تعذره، أو تعسره، وما دام ممكنا سهل التحقيق، فإنه لا يعدل، وقد صور لنا الكاسانى فى البدائع سهولة تحقيقه بقوله: إن استيفاء المثل فيه ممكن، لأنه يمكن معرفة قدر غور الجراحة بالمسبار، ثم إذا عرف قدره يعمل به حديده على قدره فتنفذ فى اللحم إلى آخرها، فيستوفى منه مثل ما فعل.

وإن قاعدة المسبار هذه تسهل كل استيفاء للحدود فى كل الجرائم، لا فى هذه الجرائم وحدها، وكان يجب تعميمها فى كل قصاص يؤمن أخذه، ولا يؤمن فى الآمة أو المأمومة والدامية، ولأن المقدار قد يختلف أثره، ففى جسم يصل إلى مكان الخطر، وفى جسم لا يصل.

وكان يجب تطبيق قاعدة المسبار فى الجروح لا فى الشجاج وحدها، ولكن الحنفية لم يطبقوا القصاص فى الجروح وطبقوه فى الشجاج، وقالوا إن الشجاج قد جاء فيها النص بالنسبة للموضحة، وبعض الشجاج، والعلة فى القصاص فيها لا تكون فى غير الوجه والرأس، لأن القصاص كان فيها لما تحدثه من أثر يشين الوجه والرأس وذلك ثابت فى الموضحة والسمحاق والباطضة، وغيرها من الشجاج التى تبقى أثرا بعد برئها، فإن كانت لاتبقى أثرا فلا قصاص فيها.

ولا قصاص عند الحنفية فى لحم الساعد والعضد والساق والفخذ، ولا فى الإلية، ولا

فى لحم الخدين ولحم الظهر والبطن، ولا فى جلدة الرأس، وجلدة اليدين، هذا ما نص عليه، ولكن ظاهر ذلك بالنسبة للرأس والوجه لم يصل إلى الباضعة والسماحاق والدامية. أما إذا وصل ففيه القصاص لإمكانه بطريق المسبار التى ذكرها الكاسانى.

٢٨٠ - هذا مذهب أبى حنيفة وأصحابه. ومذهب مالك -رضى الله عنه- يقارب مذهب أبى حنيفة بالنسبة لما هو أدنى من الموضحة، فقد أجاز القصاص فيها ما أمكن استيفاؤه، والموضحة موضع اتفاق كما بينا، وفى الهاشمة والمنقلة والآمة والدامغة، لا قصاص.

ويختلف المذهب المالكى عن المذهب الحنفى فى أمرين.

أولهما: أنه يجيز القصاص فى موضحة العظام غير الرأس والوجه كالمذهب الحنبلى والشافعى، بل يقول إن هاشمة العظام توجب القصاص وإن كانت هاشمة الرأس لا توجبه، على أساس إمكان الاستيفاء من غير زيادة ولا مجاوزة الحد فى هاشمة العظام.

ثانيهما: فى العظام غير السن. فقد قال مالك: يجرى القصاص فى العظام، كما يجرى فى الشجاج، ويحتج لذلك بقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وبأنه يقاس على السن. وبأن العقاب فى الشريعة الغراء قائم على أساس المساواة بين العقوبة والجريمة، وما دام تحقيق المساواة ممكنا، فإن القصاص واجب، وبذلك قال الحنابلة. وقال الحنفية والشافعية والليث بن سعد إن القصاص فى العظام، لأنه غير ممكن، وقد أثر عن الشافعى -رضى الله عنه- أنه قال: لا يكون كسر ككسر أبداً.

استيفاء القصاص فى الموضحة وما يشبهها:

٢٨١ - الحنفية كما ذكرنا لا يعتبرون موضحة تجيز القصاص إلا فى شجة الرأس، وأما غيرهم فيوجب القصاص فى غيرها وقد قالوا: إن القصاص من الشجة يلاحظ فيها سطحها لا مقدار عمقها، فتقاس طولاً وعرضاً، ولا يقاس عمقها، ولأن له حداً طبعياً، هو الوصول إلى العظام، وذلك يختلف باختلاف قلة لحم ولو قيس العمق لتعذر الاستيفاء، لأن الناس لا يكونون يتفقون فى مقدار اللحم الذى يوصل إلى العظم، والعظم حد واضح يسهل الاستيفاء، فلا يترك ما يسهل الاستيفاء إلى ما يصعبه، بل يمنعه، ولذلك اتفق الفقهاء على القصاص فى الموضحة، ويلاحظ أن يستوفى القصاص من موضوع الجناية. فإذا كانت

الشجة من الأمام يكون القصاص من الأمام، وإذا كانت من الخلف تكون من الخلف، لأن ما تحدته الشجة من شين في الرأس يختلف بين الأمام والخلف، وبين اليمين والشمال، ولأن ذلك قاعدة القصاص، إذ أن اليد اليمنى لا تقطع باليسرى، وكذلك جوانب الرأس والوجه، فإنها بمنزلة اليمين واليسار من الأعضاء.

٢٨٢ - والقصاص يكون على مقدار الجريمة تماما، وقد فصل ذلك الكاساني بعض التفصيل، فقال:

ثم ما يجب فيه القصاص من الشجاج لا يقتص من الشاج إلا من موضع الشجة من المشجوج من مقدم رأسه ووسطه. وجنبه، لأن وجوب القصاص الشين الذي يلحق المشجوج، وإذا اختلف باختلاف المواضع من الرأس ألا ترى أن الشين في مؤخر الرأس لا يكون مثل الشين في مقدمه، ويستوفى على مساحة الشجة من طولها وعرضها ما أمكن لاختلاف الشين باختلاف الشجة في الصغر والكبر، وعلى هذا يخرج ما إذا شج رجلا موضحة، فأخذت الشجة ما بين قرني المشجوج، وهي لا تأخذ ما بين قرني الشاج في القصاص لصغر رأس المشجوج، لأن في الاستيعاب استيفاء الزيادة، وزيادة شين، وهذا لا يجوز، ولكن يخير المشجوج إن شاء اقتص من الشاج، حتى تبلغ مقدار شجته في الطول ثم يكف، وإن شاء عدل إلى الأرض. لأنه وجد حقه ناقصا، لأن الشجة الأولى وقعت مستوعبة. والثانية لا يمكن استيعابها، فيثبت له الخيار، فإن شاء استوفى حقه ناقصا تشفيا للصدر، وإن شاء عدل إلى الأرض.. وإن كانت الشجة بأخذ ما بين قرني المشجوج، وتفضل وهي ما بين قرني الشاج تفضل عن قرنيه لكبر رأس المشجوج، وصغر رأس الشاج، فللمشجوج الخيار إن شاء أخذ الأرض وإن شاء اقتص ما بين قرني الشاج، لا يزيد على ذلك شيئا، لأنه لا سبيل إلى استيفاء الزيادة على ما بين قرني الشاج، لأنه ما زاد على ما بين قرني المشجوج.

وفي الجزء الأخير خلاف يسير في المذهب الحنفي، فقد روى أنه إذا كانت الشجة تستوعب ما بين القرنين، فإنه يقتص من الجاني ولو كانت رأسه أكبر، وما بين القرنين أطول، لأن اليد الطويلة تقطع في اليد القصيرة، وما دام الطول والقصير قد أهمل فيما يكون محنود الأطراف بالأعضاء كالأيدي والأسنان فإنها لا تعتبر هنا، ولكن ذلك القول قال فيه الكاساني إنه غير سديد وهو عندي سديد. إذ أننا نعتبر العمق، فيجب ألا نعتبر الطول إذا كانت الحدود عضوية.

هذا مذهب أبى حنيفة فى استيفاء الموضحة. وهو مذهب غيره فيها، وفيما يماثلها، بيد أنه يخير المجنى عليه بين أن يأخذ الأرض أى العوض المالى المقدر، وبين القصاص الناقص. ويوافق الحنفية فى هذا كثيرون من الحنابلة ومذهب الشافعى وبعض الحنابلة أنه إذا اختار القصاص كان له أن يأخذ تعويضا عن الفرق بين ما كان بالقصاص، وما كان بالجريمة إذا كانت أكثر، لأن ما أخذ بالقصاص دون حقه، فوجب أن يعوض عن الناقص، وهذا خلاف مبنى على جواز الجمع بين القصاص والتعويض إذا لم يكن القصاص كاملا، وعدم جواز ذلك، فأبو حنيفة لم يجز ذلك، والآخرين أجازوه، وقد قال ذلك ابن قدامة فى المغنى. اختلف أصحابنا فيما ذا يصنع، فقال القاضى إن ظاهر كلام أبى بكر أنه لا أرش له فيما بقى كيلا يجتمع قصاص ودية فى جرح واحد. وهذا مذهب أبى حنيفة. فعلى هذا يتخير بين الاستيفاء فى جميع رأس الشاج ولا أرش، وبين العفو إلى دية موضحة، وقال أبو عبد الله حامد وبعض أصحابنا له أرش، كما لو تعذر فى الجميع، فعلى قدر شجة الجانى من الشجة فى رأس المجنى عليه، ويستوفى أرش الباقي، فإن كان بقدر ثلثها فله ثلث أرش موضحة، وإن زادت أو نقصت عن هذا فبالحساب من أرش الموضحة، ولا يجب له أرش موضحة لثلاث يفضى إلى قصاص ودية موضحة فى موضحة واحدة، فإن أوضحه فى جميع رأسه ورأس الجانى أكبر، فللمجنى عليه أن يوضح بمقدار مساحة موضحة من أى الطرفين شاء فى ذلك الموضع كله.

٢٨٣ - وخلاصة القول فى قصاص الجروح والشجاج أنه يلاحظ فيها المماثلة والتساوى ما أمكن من غير تحيف ولا زيادة، حتى لا ينال الجانى من العقاب أكثر مما جنى، فإنه يكون حينئذ مظلوما والمظلوم لا يظلم.

ويلاحظ ثلاثة أمور:

أولها: أنه يجب على القاضى المتولى الحكم فى القصاص بالنسبة للجروح والأطراف أنه عند تعذر الاستيفاء أن يعمل على شفاء غيظ المجنى عليه بعقوبة تعزيرية تتناسب فى غلظتها مع عظيم جرمه، فإنه ما رفع القصاص إلا منعا لوقوع الظلم على الجانى، وليس تبريرا لجرمه، ولا تسهيلا له، فإن من لا يرحم لا يرحم. كما قال النبى ﷺ، وبعد الدية بقى الردع له ولأشبابه، وبقي شفاء غيظ المجنى عليه، فيسد ذلك بتعزير زاجر.

ثانيها: أن القصاص من أعلاه في النفس إلى أدناه في الجروح فيه تكريم للإنسانية. وحياة هنيئة لها كما قال تعالى: (ولكم في القصاص حياة) فإنه إن ساد الشعور بالقصاص بين من تسول لهم أنفسهم ارتكاب الجرائم سيترددون في ارتكابها، ولا يقدمون على ذلك، وإن هذه هي المساواة الحق، ولا يصح أن نذهب إلى الرأفة بالجاني دون النظر لما آل إليه أثر الجناية في المجنى عليه، وإلا كنا نعين الظالم، ونقله من عثرته، ونترك المظلوم يئن من جروحه المادية والنفسية.

الأمر الثالث: إن القصاص فيه تسوية بين الناس، فليس فيه كبير وصغير ولا حقير وأمير، بل الكل فيه سواء، فالكبير إذا قطع يد الصغير المقام في الناس قطعت يده، فلا مجال فيه للمحاباة، ولا مجال فيه للنظر إلى المراتب بل هو المساواة المطلقة.

٢٨٤ - ويجب قبل أن نترك الكلام في الجروح والشجاج أن نقول أننا ممن يأخذون بنص الآية (والجروح قصاص) ونميل إلى قول أهل الظاهر بأن الجروح كلها يكون فيها القصاص، والشجاج كلها يكون فيها القصاص، وإن الاستيفاء العادل يجب أن يسار إليه ما أمكن، ولا تنقيد بأن يكون الاستيفاء بدقة كالجريمة تماما فإن ذلك لا يمكن أن يكون تماما، إنما نسدد ونقارب، ويكون الاجتهاد في ألا يزيد، إننا نرى أن القرآن الكريم وضع الأساس العادل وهو القصاص، فلنأخذ منه بالقدر الممكن.

وإن غير الظاهرية من الفقهاء قد اختلفوا ما بين مضيق أشد الضيق في تطبيق قاعدة القصاص، وهم الحنفية، ومتوسع فيها توسعا نسبيا، وهم المالكية والحنابلة، ويختلفون في جزئيات كثيرة من حيث إمكان الاستيفاء، فهؤلاء يرون إمكانه في الكثير، والأولون لا يرون إمكانه بالنسبة للجروح والشجاج إلا في النزدر اليسير.

وإنني أحسب أنه بمقدار تطبيق القصاص في الجروح يكون القرب من النص والبعد منه، والأولى أن يكون، أن يطبق النص تطبيقا كاملا ما أمكن والله أحكم الحاكمين.

القصاص في اللطم والخرب

٢٨٥ - كثير من الفقهاء على أن اللطم والضرب لا يقتص بهما. لأنه لم يرد نص قرآني بوجوب القصاص فيهما ولأن التعزير يغنى في ذلك، والقاضي يرى التعزير فيهما بما

يكون رادعا عن تكرار ذلك، ولأن القصاص متعذر إذ أن اللطم لا يساوى اللطم، والضرب لا يساوى الضرب، والأثر في المضروب يختلف، فمن الناس من تسقطه الضربة الصغيرة، ومنهم من لا يضره الضرب الكثير.

وإن ذلك في الحقيقة منطق لا نراه، فمن تدلى إلى الاعتداء لا بد أن يأخذ جزاء.

وغير أولئك من الفقهاء رأوا ضرورة القصاص في الضرب واللطم.

وقد قال في ذلك القرطبي في كتابه الجامع لأحكام القرآن:

واختلفوا في القود من اللطمة، وشبهها، فذكر البخاري عن أبي بكر وعلى وابن الزبير، وسويد بن مقرن أنهم أقادوا من اللطمة شبهها، وروى عن عثمان وخالد بن الوليد مثل ذلك، وهو قول الشعبي، وجماعة من أهل الحديث. وقال الليث إن كانت اللطمة على العين، فلا قود فيها للخوف على العين، ويعاقبه السلطان، وإن كانت على الخد ففيها القود، وقالت طائفة لا قصاص في اللطمة، وهو قول مالك والكوفيين والشافعي، وأحتج مالك في ذلك، فقال: ليست لطمة المريض الضعيف مثل لطمة القوى، وليس العبد الأسود يلطم مثل الرجل ذي الحال والهيئة، وإنما في ذلك كله الاجتهاد لجهلنا بمقدار اللطمة.

وقال القرطبي في الضرب بالسوط: واختلفوا في القود من ضرب السوط، فقال الليث يقاد منه، ويزاد عليه للتعدى، وقال ابن القاسم يقاد منه، ولا يقاد منه عند الكوفيين، والشافعي إلا أن يجرح، قال الشافعي إن جرح السوط ففيه حكمة. وقال ابن المنذر: وما أصيب به من سوط أو حجر، فكان دون النفس فهو عمد، وفيه القود، وهذا قول جماعة من أهل الحديث، وفي البخاري أقاد عمر من ضربة بالدرة، وأقاد على بن أبي طالب من ثلاثة أسواط، واقتصر شريح من سوط وخدوش قال ابن بطال، وحديث لد النبي ﷺ لأهل البيت حجة لمن جعل القود في كل ألم، وإن لم يكن جرحه^(١)

(١) جامع أحكام القرآن للقرطبي ج ٢٠٦، ٢٠٧، والد أن يؤخذ بلسان الطفل، فيمد إلى أحد شقيه، ويوضع في الآخر الدواء، وحديث لد النبي ﷺ أنه لد في مرضه وهو نائم، فلما أفاق، قال: لا يبقى في البيت أحد إلا لد. وكان ذلك عقوبة لهم، لأنهم لدوه بغير أذنه.

٢٨٦- وبهذا تنتهى إلى أن الأقوال فى القصاص من اللطم والضرب باليد أو السوط أو العصا أقوال أربعة.

أولها: وجوب القصاص للقاعدة الإسلامية المأخوذة من قوله تعالى: (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) وقوله تعالى: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم).

ثانيها: قول الليث أنه يقاد من اللطمة، إلا إذا كانت على العين، ويقاد من الضرب بالسوط ويزاد عليه، ومثل السوط فى ذلك العصا، إذ لا فرق بينهما، وهو كالقول الأول وحجته حجة، ولكن فيه احتياط للبصر، وفيه زيادة ردع فى القصاص فى حال الضرب بالسوط.

القول الثالث: أنه لا قصاص فى واحد من هذه الأمور، وهو قول الحنفية والشافعية. وهو يقوم على أن القصاص يقتضى المماثلة ولا يمكن أن تتم المماثلة من كل الوجوه بين ضربة وضربة، سواء أكانت الضربة بالطم أو السوط أو العصا، فإن ضربتين لا يمكن أن تتساويا من كل الوجوه فى ذات الفعل، ولا فى قوة الأذى الذى ينزل بالمضروب، فقد يكون الضارب من ذوى الهيئات والجاه والمروءات بين الناس، فيكون أثر الأذى فيه أكثر من أثر الأذى فى المضروب، وأن القصاص يجب أن يكون فى أمر ذى أثر واضح مادي كالجرح أو الكسر، ولا يوجد أثر مادي للضرب أيا كان نوعه ولذلك إذا أحدث الضرب أثرا ماديا كأن يذهب البصر بلطمة ففيه القصاص على ما بين، أو يحدث جرحا فى الأرش، أو يشج شجة يكون فيها القصاص كالموضحة ونحوها، مما أجاز الفقهاء فيه القصاص على خلاف بينهم.

القول الرابع: قول المالكية، وهو أنه لا قصاص فى اللطمة وسائر الضرب باليد، كالوكزة والدقة، والخنق من غير أن يصحبه موت، وذلك للمعاني التى ذكرت فى رأى الثالث، ولكن جوزوا القصاص فى الضرب بالسوط وجرى الخلاف فى الضرب بالعصى، وقد جاء فى مواهب الجليل لا قصاص فى اللطمة، وإنما فيها الأدب... قال الشيخ أبو الحسن، لأنها عنده لا تنضبط وفيها تفاوت كثير. وفيها الأدب، ثم قال: وكذلك الضربة بالعصا على المشهور وهذا إذا لم يكن فيها جرح، وإلا فإنه يقتص منه، كما صرح بذلك فى النوادر فى

ترجمة ذكر ما لا قود فيه، من اللطمة والضربة وفى المدونة قال ابن القاسم وفى ضربة السوط القود. قال سحنون وروى عن مالك أنه لا قود فيه كاللطمة، وفيه الأدب. قال ابن عرفة عن أشهب، أنه لا قود فى اللطمة ولا فى الضربة بالسيف والعصا أو بشيء من الأشياء إلا أن يكون جرح^(١).

٢٧٨ - هذه أقوال الفقهاء، وبالقول الأول أخذ الظاهرية، وهو المنصوص عن أحمد -رضى الله عنه-، وقد نص على ذلك ابن القيم فى كتابه أعلام الموقعين، فقد قال فيه: قال إبراهيم بن يعقوب الجورجاني فى كتابه المترجم له باب القصاص من الضربة واللطمة: حدثنى إسماعيل بن سعيد، سألت أحمد بن حنبل القصاص عن اللطمة والضربة، فقال عليه القود من اللطمة والضربة.

ولا غرابة فى أن يكون ذلك رأى الإمام أحمد -رضى الله عنه-، فهو رأى المحدثين أجمعين، وهو منطوق ما ذكر عن النبى ﷺ ولم يؤثر عن أحد من الصحابة خلافه، وقد فعله أبو بكر وعمر وعثمان وعلى ومن إليهم من بعض الصحابة فكان هذا إجماعا سكوتيا أو على الأقل لا مخالف فى عصر الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم.

ولنذكر أدلة ذلك الرأى من الكتاب والسنة والقياس.

أما الكتاب فقوله تعالى: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقوله تعالى: (وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) وقد تلونا ذلك من قبل فى عدة مواضع، وليس من مانع من تكرار آيات الذكر الحكيم، وإنه من هذه النصوص القرآنية وغيرها يتبين أن روح الإسلام تتجه إلى معاملة المعتدى بمثل اعتدائه، وأن ذلك هو الردع، وهو العدالة، وهو شفاء غيظ المجنى عليه.

وأما السنة فهو ما ورد عن النبى ﷺ وصحابته الأكرمين، فقد ورد عن النبى ﷺ فيما رواه النسائى وأبى داود من حديث أبى سعيد الخدرى، قال بينا رسول الله ﷺ يقسم قسما، فأقبل رجل فآلب عليه، فطعنه ﷺ بعرجون كان معه، فجرح وجهه فقال له رسول الله ﷺ: (تعالى فاستقد منى) قال الرجل: بل عفوت يا رسول الله. وفى سنن النسائى وأبى داود

(١) مواهب الجليل ج ٦ ص ٢٤٧.

وابن ماجة عن عائشة -رضي الله عنها- أن رسول الله ﷺ بعث أبا جهم بن حذيفة مصدقا (أي جامعا للصدقات) فلاحاه رجل في صدقته، فضربه أبو جهم فشجه، فأتوا النبي ﷺ، فقالوا القود يارسول الله، فقال النبي ﷺ، لكم كذا وكذا فرضوا، فقال النبي ﷺ: (إني خاطب العشية على الناس، ومخبرهم برضاكم: فقالوا نعم، فخطب رسول الله ﷺ، فقال إن هؤلاء أتوني يريدون القصاص، فعرضت عليهم كذا وكذا فرضوا: أرضيتم، فقالوا: (لا) فهم المهاجرون بهم، فأمرهم رسول الله ﷺ أن يكفوا فكفوا عنهم، ثم دعاهم فزادهم، فقال أرضيتم فقالوا نعم).

ولا شك أن هذا الحديث يدل على أمرين:

أحدهما: أن الجروح كلها فيها القصاص إذا طلب المجنى عليه أيا كان مقدار الجراح، وهذا مذهب الظاهرية وقد رجحناه، وإن أخذ الأرض أى التعويض لا يكون إلا برضا المجنى عليه، وأن الأصل هو القصاص.

الأمر الثانى: أن الضرب فيه القصاص، والحديث الأول صريح فى الضرب، والثانى فى الضرب إن كان قد صحبه جروح، وأفعال الصحابة وأقوالهم فى ذلك ثابتة إلى درجة تصل إلى حد إجماعهم، كما أشرنا من قبل. ومن أفعالهم -رضى الله عنهم- فى ذلك ما يأتى:-

(أ) يروى أن أبا بكر الصديق خليفة رسول الله ﷺ لطم رجلا يوما لطمة، ثم قال له اقتص منى، فقال الرجل قد عفوت.

(ب) ضرب عمر بن الخطاب رجلا بدرته لأنه رآه يطوف فى وقت قد خصصه لطواف النساء، وقال له: أما علمت عزمى ألا يطوف مع النساء من الرجال أحد، فقال الرجل ما علمت لك فى هذا عزمة، فأعطاه عمر الدرة ليقتص فامتنع فقال: فاعف عني، فقال الرجل: لا أعفو، وفى اليوم التالى عفا.

وسنة عمر -رضى الله عنه- فى إدارته شئون الرعية أن يقتص من الولي إذا ضرب رعيته، وقد خطب فى ذلك، فقال:

إنى لم أبعث عمالى إليكم ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم وإنما ليبلغوكم دينكم وسنة نبيكم، ويقسموا فينكم، فمن فعل ذلك فليرفعه إلى، فوالذى نفس عمر بيده لأقصنه منه، فقام إليه عمرو بن العاص فقال يا أمير المؤمنين إن كان رجل من المسلمين على رعية فأدب بعض رعيته لتقصنه منه، فقال الإمام: لأقصنه منه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يقص من نفسه.

(ج) روى عن كميل بن زياد قال: لطمنى عثمان بن عفان، ثم أقادنى من نفسه فعفوت.

(د) روى عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه الذى قال فيه النبى ﷺ أقضاكم على أقاد من لطمه.

(و) روى أن ابن أخ لخالد بن الوليد لطم رجلا من مراده، فأتاده خالد منه، وهو أمير الجيش.

وهكذا تتضافر الأخبار عن الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عنهم، إن أمراء المؤمنين الراشدين وهم أعلم الناس بهدى الإسلام كانوا يقيدون من اللطمة والضربة، ولم ينكر ذلك أحد، فكان إجماعا.

٢٨٧ مكر - وأن الرأى المأخوذ من روح الكتاب والسنة وأفعال الصحابة يجب أن يكون هو المتبع، وخصوصا أن العقل والقياس يؤيده من الوجوه الآتية:

أولها: أنه إذا كان النص يدل على القصاص فى الجروح، فاللطم يثبت فيه من الأذى أكثر أحيانا مما يثبت فى الجروح، فيثبت القصاص فيه.

ثانيها: أنه لا بد من عقوبة بالتعويض أو بالقصاص، ولا يصار إلى التعويض ما دام القصاص ممكنا، وإذا كان التماثل غير ممكن فى اللطم والضرب بالسوط والوكز ونحوها، فإن العقوبة بمثلها أقرب بلاريب من العدل نهائيا عنها إلى غيرها، وأيهما أقرب الى الجريمة أن يضرب قريبا منها، أم أن يعدل عنها نهائيا، ولا يمكن أن يكون التعويض مهما يكن أقرب إلى المماثلة من ضرب الضارب بمثل ما ضرب، ولطمه بمثل ما لطم.

ثالثها: أن المعنى فى القصاص هو أن ينزل بالجانى مثل ما أنزل بالمجنى عليه ردعا له وزجرا، ولا شك أن ضربه أو لطمه أو لكزه أردع وأزجر ولا يصار إلى غيره، لأنه ليس فيه القصاص الحقيقى.

رابعها: أن المماثلة الحقيقية الكاملة لا يمكن أن تكون متماثلة فى الأشياء مهما يكر نوعها وجنسها ومقدارها واحدا، بل لا بد من تفاوت يفتقر، وقد قال الله تعالى فى الوفاء فى الكيل والميزان: (وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا تكلف نفسا إلا وسعها) (١) وهذا النص يحقق القول بأن المساواة التامة غير ممكنة، وأنه يكتفى بالممكن، وكذلك المماثلة فى القصاص غير ممكنة.

٢٨٨ - وقد يقول قائل إنه اشترطت المماثلة فى القصاص بالنسبة للأطراف والنفس، وإلا كانت الدية، ونقول فى ذلك إن المماثلة أيضا فى النفس غير ممكنة، وأنه يعفى فيها عن التفاوت، وإلا ما قام قصاص قط، ولعطل ذلك تعطىلا تاما، ولذلك يقتصر من الصحيح للمريض بومن القوى للضعيف، وتقطع اليد القوية فى مقابل مادنوها، وهكذا.

وفوق ذلك إن القصاص بالقتل وقطع الأطراف لما فيه من خطر وأثر بليغ يدرأ بالشبهات كالحود، ولا يمكن أن يكون مثله القصاص من اللطم باللطم، على أنه يمكن اتقاء الشبهات بالتساهل فى قوة الضرب، وقوة السوط، ابتعادا للشبهة، مع تحقيق أصل القصاص.

ويقول فى هذا المقام ابن القيم كلاما قيما، قال -رضى الله عنه-:

(إن ضمان النفوس والأموال مبناه على العدل، كما قال الله تعالى: (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقال سبحانه (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقال عز من قائل (وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير الصابرين) فأمر بالمماثلة فى العقوبة والقصاص فيجب اعتبارها بحسب الامكان. والأمثل هو المأمور به، فهذا المظلوم المضروب قد اعتدى عليه، فالواجب أن يفعل بالمعتدى كما فعل به، فإن لم يمكن كل الواجب، كان ما هو الأقرب والأمثل، وسقط ما عجز عنه العبد من المساواة من كل وجه، ولا ريب أن لكمة بلطمة، وضربة بضربة فى محلها بالآلة التى لطمه بها أو بمثلها أقرب إلى المماثلة المأمور بها حسا وشرعا من تعزيزه بغير جنس اعتدائه به وقدرته وصفته، وهذا هدى رسول الله ﷺ وخلفائه الراشدين ومحض القياس) (٢).

(٢) أعلام الموقعين ج ١ ص ٢٧٦ طبع منير الدمشقى.

(١) الأنعام: ٣٦٦

ويذكر -رضى الله عنه- ما نقلنا من قبل من أقوال النبي ﷺ، وأخبار صحابته الكرام، ثم يقول: (فهذه سنة رسول الله ﷺ، وهذا إجماع الصحابة، وهذا ظاهر القرآن، وهذا محض القياس، فعارض المانعون هذا كله بشيء واحد، وقالوا: اللطمة والضربة لا يمكن فيهما المماثلة، والقصاص لا يكون إلا مع المماثلة، ونظر الصحابة أكمل وأصلح وأتبع للقياس كما هو أتبع للكتاب والسنة، فإن المماثلة من كل وجه متعذرة، فلم يبق إلا أحد أمرين قصاص قريب إلى المماثلة أو تعزير بعيد عنها، والأول أولى، لأن التعزير لا يعتبر فيه جنس الجنابة ولا قدرها، بل قد يعزر بالسوط والعصا، وقد يكون من لطمة أو ضربة بيده، فأين حرارة السوط ويبسه إلى لين اليد، وقد يزيد وينقص، وفي العقوبة بجنس ما فعله تحرر للمماثلة بحسب الإمكان، وهذا أقرب إلى العدل الذي أمر الله تعالى به، وأنزل به الكتاب والميزان، فإنه قصاص بمثل ذلك العضو في مثل المجل الذي ضرب بقدره وقد يساويه، أو يزيد قليلا، أو ينقص قليلا، وذلك عفو لا يدخل تحت التكليف.

٢٨٩ - وهناك فكرة نبئت بين متأخري الفقهاء أو بين الكثيرين منهم، وهي فكرة أعجمية لم تنبت في منبت إسلامي، وهو تفاوت الناس في المنازل، وقد جاءت هذه الفكرة على أقلام كتاب من الحنفية وآخرين من المالكية والشافعية وذكروها من أسباب منع القصاص في اللطمة والضربة أيًا كانت الآلة، فقد قالوا أن اللطمة يختلف أثرها في الناس فإذا كان الملطوم من نوى الشرف كانت أشد إيلا، وإن كان الملطوم من السوق لم تكن في مثل تلك الكثرة من الألم، فقالوا ذلك هنا في هذا المقام، وقد نقلنا إليك بعضا منه أنفا. وقالوا في باب التعزير بضرورة ملاحظة الناس ومنازلهم في العقاب، ونقول هنا ما يناسب القصاص، ونترك سائر القول إلى التعزير.

(١) فنقول هنا لماذا لم يلاحظ ذلك في أنواع القصاص الأخرى، لماذا لم يلاحظ في قطع الأطراف، وقتل النفس، حتى لقد قرر الفقهاء بالإجماع أن القصاص واجب بين الإمام الأعظم والرعية، وأن الأمة عليها أن تعاون المجنى عليه حتى تنفذ حكم الشرع في الحال، وأليس موجب القياس أن نقيس الضربة على القتل وقطع الأطراف، والمعنى واحد، وهو القصاص، ولقد قال النبي ﷺ (المسلمون تتكافؤ دماءهم، وهم يد على من سواهم) وإن تكافؤ الدم يوجب التكافؤ في كل أنواع الاعتداء ومقابلة الاعتداء بمثله.

(ب) لا شك أن ذلك هو منطق الإسلام، والذين يقولون بتفاوت المنازل في العقاب يسيرون على منطق الجاهلية الذي كان لا يقتل بعضهم القبيلة القاتل وحده، بل يقتل معه غيره، أو يقتل من يماثله في الزعامة في قبيلة.

(ج) ولقد قال بمنطق المنازل جبلة بن الأيهم عندما لطم شابا فزاريا وطمى إزاره، فأمر عمر بن الخطاب الامام العادل بلطمه كما لطمه، فقد قال الملك الغساني: (كيف وأنا ملك وهو سوقة) فقال له عمر البصير في دين الله: لقد سوى بينكما الإسلام، فلا فضل إلا التقوى والعافية في تقوى الله وسلوك مسلك الفضل والتسامي عن الرذائل.

(د) وإن ذلك القول يخالف بالبداهة ما كان يفعله محمد، فهل يوجد أعلى منزلة من رسول الله ﷺ، وقد كان يعمل على أن يقتص منه إن كانت شبهة اعتداء، وعمر -رضى الله تعالى عنه- طالما عرض نفسه للقصاص، وأي منزلة في عصر عمر كانت أعلى من منزلته، وهو أمير المؤمنين، ومن له السبق في الإسلام والجهاد في سبيله. وإن مؤدى اعتبار المنازل بين الناس في الجرائم وعقابها أن تكبر الجريمة بصغر المجرم، وتصغر بكبره، والعقاب بتبعها فيكبر بصغر المجرم، ويصغر بكبره، مراعاة للمنازل والأقدار، وذلك غير ما وضعه القرآن من مقاييس للعقاب، فقد جعل عقوبة العبد والأمة في الزنى على النصف من عقوبة الحر. وإن تفاوت الناس في المنازل إنما يكون بالفضائل، لا بالرذائل، ومؤدى هذا الكلام أن يكون التفاوت في الرذائل، ورحم الله تعالى سعد زغلول إذ يقول: (إننا نتفاضل فيما بيننا، ولكننا أمام القانون سواء). وإن النتيجة التي ينتهي إليها أمثال هذا الكلام أن تكون العقوبات متفاوتة بالغنى والفقر، لأن نوى الغنى ينالون منازل بالمال، وقد قالت أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها: (رأيت ذا المال عند الناس مهيبا، وذا الفقر عند الناس مهينا) وذلك ظلم الناس في تقديرهم، وعدل الله تعالى التسوية، أما العقاب، فالناس فيه سواء.

القصاص يكون في الحدود المقصود

٢٩٠ - القصاص جزاء الاعتداء، فلا بد أن تكون الجناية مقصودة، وأن تكون اعتداء، وأن يكون المرتكب مسئولا عن فعله، بأن يكون بالغاً عاقلاً في صحو وإرادة كاملة.

هذا الأمر متفق عليه. وموضع الخلاف هو في أمور جزئية، وبعضها في أمور كلية.

مثال ذلك هل المباشرة بالفعل شرط، والقتل العدوان بالتسبب أوجب القصاص أم لا يوجب، والجريمة السلبية أوجب القصاص أم لا توجب، وتحو ذلك مما يجرى فيه اختلاف الأنظار بين الفقهاء مع اتفاقهم على الأصل، والأساس فى الخلاف هو فى تحقق القصد العدوانى بلا شبهة، أو أنه لم يتحقق، وفى تحقيق السببية بين الفعل والجريمة، بحيث يصح أن تستند الجريمة إلى الجانى من غير أى احتمال، حتى لو كان هناك احتمال ولو من بعيد، لا يكون قصاص، فإنه ينفى الاتهام بوجود شبهة، والقصاص يدرأ بالشبهات كالحود، لأن الأصل هو عصمة دم آدمى، فلا تزول تلك العصمة إلا بأمر مستيقن، إذ أنه من القواعد المقررة أن ما يكون ثابتاً بيقين لا يزول إلا مثله، وأن استصحاب حال البراءة الأصلية لا ينتفى إلا بإثبات الجريمة بيقين، وذلك يكون بإثبات العدوان المقصود، ولا يتحقق العدوان المقصود إلا بأمور أربعة:

١- أن يكون المرتكب ممن يتحمل تبعه أفعاله.

٢- ألا يكون الفعل بحق، أو يكون فيه شبهة الحق.

٣- أن تتحقق السببية بين الفعل والأثر.

٤- أن يتحقق القصد إلى الذى أدى إلى وقوع الجريمة.

وقد تكلمنا فى الجزء الخاص بالجريمة على المسئولية الجنائية كاملة، وإن كان الفعل من غير المسئول يتحول من القصاص إلى الدية، أو على حد ما قلنا القصاص يتحول إلى معنى لا صورة، وسنتكلم عن ذلك فى باب الديات إن شاء الله تعالى، ونتكلم الآن هنا على العناصر الثلاثة الأخيرة، ونبدأ منها بالفعل بحق أو شبهته.

الإرتكاب بحق

٢٩١ - نتناول الكلام فى الفعل الذى يؤدى إلى ما من شأنه وجود القصاص، ولكن

يوجد حق أو شبهة حق فى أمور ثلاثة:

أولها: الفعل الذى يكون بسبب ثبوت حق الفاعل.

ثانيها: ما يكون فيه شبهة الحق.

وثالثها: ما يكون قصد الاعتداء ثابتا، لكن كان ثمة عذر يمنع القصاص.

والنفصل القول في كل واحد منهما.

ولنبتدئ بشبهة الحق، لأن لها صلة بأصل ثبوت القصاص، ثم نثنى بالكلام في الحق، ثم ننتهي بالكلام في الأعذار التي تمنع القصاص.

شبهة الحق

٢٩٢ - وشبهة الحق تثبت في أربعة أحوال: هي شبهة الملك، وشبهة الجزئية، وشبهة الزوجية، وشبهة رضا المجنى عليه بالجريمة، فهذه أربع شبهات، وقد اختلف الفقهاء في أثرها بالنسبة للقصاص ما بين أخذ بهذه الشبهات وبين مانع في بعضها.

أما شبهة الملك، فقد قررنا أن جمهور الفقهاء لا يجيز القصاص بين العبد وسيده إذا جنى السيد، أما إذا جنى العبد فإنه يقتصر منه، وقد قررنا أن الثابت في السنة أن نفس العبد كنفس الحر على سواء، وأن ملكية الرقبة لا تبيح الاعتداء بالقتل أو الجرح أو قطع الأطراف، وما دام الاعتداء ثابتا ولا حق في الفعل فالقصاص ثابت، وروينا قول النبي ﷺ: (من قتل عبده قتلناه، ومن جده جدهناه)، وهذا هو الذي يتفق مع المبادئ الإسلامية، ومع وصايا النبي ﷺ بالرقيق، وقد ثبتت من غير نكير.

ولكن جمهور الفقهاء اعتبروا ذلك شبهة مسقطه للقصاص، ونحمد الله تعالى لأن الرق قد زال، وزال معه القصاص من العبيد. إذ لم يعد له موضوع، وما يدعى من رق في هذه الأيام ليس من الرق الذي أجازته -على كره- الإسلام، بل هو من النخاسة المحرمة التي قال فيها النبي ﷺ: (من باع حرا، فأنا خصمه يوم القيامة، ومن خاصمه خصمته).

شبهة الجزئية

٢٩٣ - نتكلم هنا على القصاص بين الوالد وولده إذا ارتكب معه ما من شأنه أن يوجب القصاص، وعن قصاص الولد من والده، وعن القصاص بين ذوى الأرحام.

وقد قرر جمهور الفقهاء خلافا للمالكية أن الوالد لا يقتل إذا قتل ولده، ومثل ذلك الجد، وقد ثبت الجزء الأول بالنص، وثبت عدم القصاص من الجد بالقياس.

أما النص، فقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال: (لا يقتل الوالد بولده)، وقد أخرجه النسائي من حديث عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- وروى عن ابن عباس مثل ذلك، وروى هذا عنهما ابن ماجه، وقال فيه ابن عبد البر هو حديث مشهور عند أهل العلم بالحجاز والعراق، مستفيض عندهم يستغنى بشهرته وقوله والعمل به عن الإسناد فيه، حتى يكون الإسناد في مثله مع شهرته تكلفاً.

ولأن شبهة الملكية ثابتة فيه، إذ قال النبي ﷺ (أنت ومالك لأبيك).. وإذا كان مملوكاً للأب، فإنه يكون قد أزال ملكه، وذلك الاستدلال يثبت عند من يقولون الملكية مانعة من القصاص أو موجدة شبهة حق.

وقالوا أيضاً في الاستدلال إن الأب هو سبب وجود الولد، فلا يصح أن يكون سبب إعدامه وإنه إذا كانت الأدلة تثبت منع القصاص، فإنها تثبت وجود شبهة، والقصاص يدرأ بالشبهات، كما تدرأ الحدود بها.

ومما استدل به الجمهور ما جاء في البدائع..

فقد جاء فيه: ويدل عليه أيضاً ما روى عن النبي ﷺ أنه قال (أطيب ما أكل الرجل من كسبه، وإن ولده من كسبه)، وقال عليه الصلاة والسلام (إن أولادكم من كسبكم، فكلوا من كسب أولادكم) فسمى ولده كسباً، كما إن كسب عبده كسبه فصار ذلك شبهة في سقوط القود به، وأيضاً فلو قتل رجل ابنه لم يقتل به، لأنه ﷺ سماه كسباً له، كذلك إذا قتل نفسه، وأيضاً قال تعالى (ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إلى المصير * وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما..) (١) وقرن شكرهما بشكره تعالى، وذلك ينفي جواز قتله.

والجد كالأب في ذلك، إذ أن النبي ﷺ قال (لا يقاد الوالد بولده) والوالد اسم لكل من كان سبباً في الولادة، وإن علا، كما أن الوالد اسم لكل من ثمرة الولادة وإن نزل.

وقد خالف في قتل الجد بالفرع، فقال إنه يقاد به - الحسن بن صالح، وذلك لأنه لا يعطى الجد أحكام الأب، فهو مثلاً يجيز شهادة الجد لفرعه، ولا يجيز شهادة الوالد لابنه، وبذلك لا يعد المصالح بينهما مشتركة، وإذا كان كذلك فإنه يقاد به لفرق ما بين الأب والجد.

(١) لقمان: ١٥

٢٩٤ - والأم مثل الأب في ذلك على السواء لعموم النص الوارد في ذلك ولأن الجزئية ثابتة للأم، كما هي ثابتة للأب، والمحاني التي في الأب وتمنع القود، هي في الأم، بل أقوى تأثيراً، لأن الأم أقوى شفقة، وهي التي حملته وهنا على ومن وهو يربى في بطنها جنيناً، وفي حجرها طفلاً، وهي التي حضنته وأرضعته، ولكن مع كل هذه الاعتبارات، ومع أن النبي ﷺ جعل إكرامها فوق إكرام الأب، روى عن الإمام أحمد أن الأم تقتل بولدها إذا قتلتها، وهذا ما جاء في المغنى لابن قدامة، فقد قال:

وروى عن الإمام أحمد ما يدل على أنه لا يسقط (أي القصاص) عن الأم فإنه نقل عنه: أم ولد قتلت سيدها عمداً تقتل؟ قال: تقتل، قال: من يقتلها؟ قال: ولدها، وهذا يدل على أن القصاص على الأم يقتل ولدها، وخرجها أبو بكر على روايتين: إحداهما: أن الأم تقتل بولدها لأنه لا ولاية لها فتقتل به كالأخ، والصحيح الأول لقول النبي ﷺ (لا يقتل والد بولده) ولأنها أحد الوالدين، فأشبهت الأب، ولأنها أولى فكانت أولى بنفى القصاص، والولاية غير معتبرة بدليل انتفاء القصاص عن الأب بقتل الكبير الذي لا ولاية عليه، وعن الجد، ولا ولاية له (أي عند الحنابلة) وعن الأب المخالف في الدين والرقيق، والجدة وإن علت في ذلك كالأم، وسواء في ذلك من هي من قبل الأب أو من قبل الأم لما ذكرنا.

ويستفاد من هذا أن بعض فقهاء الحنابلة يجعلون عدم القصاص إذا قتل الوالد ولده هو ما للأب من ولاية، ولا تفسرها بالولاية على المال، إنما تفسرها بولاية الدم، لأن ولى الدم بالنسبة للولد هو أبوه، فكيف يكون مطالباً بدم هو المطالب به، ومهما يكن فإن الرواية عن أحمد ليست نصاً في إثبات القصاص إذا قتلت الأم ولدها، لأنه لم يكن الموضوع هو قتل الأم لولدها، إنما كان الموضوع هو قتل الجارية التي ولدت من مالكة ذلك المالك، وهذا غير موضوعنا، وكونه أجاز للولد أن يطالب بالقصاص لأبيه لا ينافي الاعتبارات السابقة، لأنها معتدية على أبيه، فكان البر بأبيه يجيز له طلب القصاص من أمه بالعدل، فلا تقابل بين دمه ودمها، بل المقابلة بين دم أمه المعتدية، ودم أبيه المعتدى عليه.

وفي حال سقوط القصاص عن الأب والأجداد والأم والجدة يقوم مقام القصاص الدية، لأنه لا يذهب دم في الإسلام هدراً.

وظاهر أقوال الفقهاء الذين نفوا القصاص بين الأب والولد في النفس أنه ينتفى أيضا في الأطراف والجروح، لأنه من المقرر أن شرط القصاص في الأطراف أن يكون القود ثابتا لو كان الاعتداء على النفس، وكان القصاص فيها منفيا، فيكون القصاص في الأطراف منفيا أيضا، ولأن شرط القصاص في الأطراف ملاحظ فيه شرط القصاص في النفس، ويشترط في النفس ألا يكون المجنى عليه جزءا للجاني.

٢٩٥ - هذا رأى الجمهور في قتل الوالد أو الوالدة الولد، أو بعبارة أعم في قتل الأصول لقروعه.

وقد خالفهم مالك -رضى الله عنه-.

وقد اتفق المالكية على أن الأب إذا أضجع ولده فذبحه، أو قتله قتلا مقصودا لا احتمال فيه للتأديب فإنه يقتض منه، لأنه قصد القتل، والنصوص تشمله بعمومها، ولا سبيل لمنع القصاص، لأي سبب من الأسباب، أما إذا لم يتبين القصد إلى القتل خاليا من أي شبهة، فإن المالكية قد اختلفوا في ذلك، والأكثرون على أنه فيه قصاص، وقد بين فقه المالكية وأدلته في هذا القرطبي في كتابه أحكام القرآن وقد جاء فيه:

وروى الدارقطني وأبو عيسى الترمذي عن سراقه بن مالك قال: حضرت رسول الله ﷺ يقيد للأب من ابنه، ولا يقيد لابن من أبيه، قال أبو عيسى (هذا حديث لا نعرفه من حديث سراقه إلا من هذا الوجه، وليس إسناد به صحيح) ثم ذكر أبو عيسى الترمذي روايات أخرى للحديث في بعض روايتها ضعف، وبعضها مرسل، ثم يقول أبو عيسى: «والعمل على هذا عند أهل العلم أن الأب إذا قتل ابنه لا يقتل به، وإذا قذفه لا يحد، وقال ابن المنذر: اختلف أهل العلم في الرجل يقتل ابنه عمدا، فقالت طائفة لا قود عليه وعليه دية، هذا قول الشافعي وأحمد وأصحاب الرأي، وروى ذلك عن عطاء ومجاهد... وقال مالك وابن عبد الحكم يقتل به، وبهذا نقول لظاهر الكتاب والسنة، فأما ظاهر الكتاب، فقوله تعالى: (كتب عليكم القصاص في القتلى، الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى)^(١)، والثابت عن رسول الله ﷺ قوله (المؤمنون تتكافأ دماؤهم) ولا نعلم خيرا ثابتا يوجب استثناء الأب من جملة الآية، وقد روينا فيه أخبارا غير ثابتة، وحكى عن عثمان البتي أنه يقتل الوالد بولده للعمومات في القضاء، ثم يقول القرطبي:

(١) البقرة : ١٧٨

لا خلاف في مذهب مالك أنه إذا قتل الرجل ابنه متعمداً مثل أن يضجعه ويذبحه مما لا عذر فيه، ولا شبهة في ادعاء الخطأ أنه يقتل به قولاً واحداً، فأما إن رماه أدباً أو حقاً فقتله، ففيه في المذهب قولان: يقتل به، ولا يقتل به، وتغلظ الدية، وبه قال جماعة من العلماء، ويقتل الأجنبي بمثل هذا، وسمعت شيخنا فخر الإسلام الشاشي يقول في النظر لا يقتل الأب بابنته، لأن الأب كان سبب وجوده، فلا يكون سبب عدمه، وهذا يبطل بما إذا زنى بابنته فإنه يرجم، وكان سبب وجودها، وتكون هي سبب عدمه، ثم أي فقه تحت هذا، ولم لا يكون سبب عدمه إذا عصى الله سبحانه وتعالى، وقد أثر عن النبي ﷺ أنه قال: (لا يقاد الوالد بولده) وهو حديث باطل ومتعلقهم أن عمر -رضي الله عنه- قضى بالدية في قاتل ابنه، ولم ينكر أحد الصحابة عليه، فأخذ سائر الفقهاء المسألة مسجلة، وقالوا: لا يقتل الوالد بولده، وأخذها مالك محكمة مفصلة، فقال لو حذفه بالسيف وهذه حالة محتملة لقصد القتل وعدمه، وشفقة الأبوة شبهة منتصبة شاهدة بعدم القصد للقتل فسقط القود، فإذا اجتمع كشف الغطاء عن قصده فالتحق بأصله^(١).

٢٩٦ - وإن ذلك الكلام يستفاد منه، أن المالكية لا يأخذون بالأحاديث الواردة بمنع القود من الوالد للولد، ويسمون بعضها باطلاً، ولم يلاحظوا شهرة العمل بها، مع أن شهرة العمل بها تزكى صحتها، إذا كان في بعض إسنادها إرسال، فالمرسل كان المتقدمون من الفقهاء يأخذون به، ولا يعتمدون إلا على الثقة ممن ينقل، والإمام مالك كان يأخذ بالمرسل، وأرجع إلى الموطأ فإنك واجد فيه الكثير من المرسلات.

ولم يتشكك القرطبي فيما روى عن عمر من أنه كان لا يقتص من الوالد لولده، وعمر صحابي جليل يؤخذ بعمله، وهو ممن اختبر الإمامة وأعلم الناس بها ولكن أوله.

والاحتجاج بأن الوالد سبب وجود الولد، فلا يصح أن يكون سبب عدمه احتجاج سليم، ولا يريد عليه أنه إن زنى بابنته رجم، فإنه إذا ثبت سلامة عقله، فإنه يرجم، لأن ذلك حد، وهذا قصاص، والحد حق الله تعالى، فليس السبب هو حق البنت، بل السبب هو حق الشرع، ومراعاة الفضيلة، وانتهاكها مع ابنته أشد وأشنع، ولا يصح أن يكون عظم الفاحشة سبباً لإسقاطها أو تخفيفها، وإن هذا بلا شك ضد الفطرة المستقيمة.

(١) الجامع لأحكام القرآن ج ٢ ص ٢٢٢ ومعنى مسجلة مرسلة.

وإن الملاحظ أن الوالد الذي يقتل ولده يكون لأحد الأمور أربعة:

أولها: أن الوالد أراد تأديبه فقسا وأغلظ في التأديب، وهذا بإجماع الفقهاء لا يقتل، لأن القصد في الأصل مباح، وتجاوز حد التأديب، وقد بين المالكية ذلك.

وثانيها: يكون لأن الولد شاذ الطباع فاسد الأخلاق قد أهرق أباه من أمره عسرا، كأن استمر على اتلاف زرع، والاعتداء عليه. والعيث في الأرض فسادا فقتله لهذا الاعتبار، وقد ذهب سنن التأديب، وأن الأخذ بقول عامة الفقهاء في هذا أعدل وأنصف، وقد قتل الرجل الصالح غلاما فاسدا، ولما سأله موسى لم تقتله أجابه بقوله كما حكاه سبحانه (أما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا).

وثالثها: أن يكون الوالد ضعيف الإرادة ليس سليم العقل سلامة تامة، وفي هذه الحال تكون مسئوليته ضعيفة. أو تكون ثمة شبهة في تحمله التبعة وإن ذلك قريب الوقوع، لأنه لا يمكن أن يخالف الفطرة سليم العقل إلا نادرا، وخصوصا إذا كان القاتل هو الأم.

والفرض الرابع وهو الأخير أن يقتل الوالد الولد انتقاما لنفسه، أو كيدا لأمه، أو ليدفع عن نفسه نفقته كأن تطالب الأم الأب بنفقة الولد فيقتله تخلصا من هذه النفقة، والعتاد الآثم، وأنه في هذه الحال يكون تطبيق مذهب مالك أعدل وأنصف وأشفى القلوب المؤمنة، وأردع لهذا الآثم ومن على شاكلته^(١).

(١) وقعت بمدينة الإسكندرية منذ سنين واقعة فيها أغرق رجل ولديه في البحر، وخلصتها أن الرجل كان بائعا متجولا، وما يكسبه لا ينفقه على أولاده وامراته، بل ينفقه في الميسر، وبينما هو في مقهى ألقى الأم بالولدين أمامه وتركتهما، وهى تعلم حاله، فحملهما وأخذ يسير بهما على شاطئ البحر متحيرا من أمره وأمرهما، ثم ألقى بنفسه وبهما في الماء. فنجوا هو وغرق الولدان، فحكم عليه بالإعدام، ولما استفتى المفتي قال قول الجمهور. وهو ألا يقاد الوالد من ولده وهو مذهب أبي حنيفة الذي كان ولا يزال مذهب الدولة، فانتقده بعض الفقهاء، وقالوا كان يجب أن يفتى بمذهب مالك، وبالصيغة التي أثاروها أيدت محكمة النقض حكم الإعدام. ونسأل أولئك الشيوخ أهذا مذهب مالك، أليس حال الرجل كمن حذف ولده بالسيف، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

قتل الولد بقتل والده:

٢٩٧ - الإجماع على أن قتل الولد بأحد والديه أو أجداده أو جداته يسرى عليه حكم القصاص تماما، لأن الآثار الواردة بمنع القود موضوعها القصاص من الأصل لأجل الفرع، وليس متشابهين، والمعاني مختلفة، ولكن مع ذلك رويت رواية غريبة عن الإمام أحمد أنه لا يقتل الولد بقتل أحد آبائه أو أجداده أو جداته، لأنه يجب التساوى في المعاملة، فكما لا يقتل الوالد بولده، لا يقتل الولد بوالده، ولأنه ولي دمه، وهو أولى الناس بالمطالبة، ولأن حق النسب الذي أسقط القود في الوالد بولده هو الذي يربط الوالد بأبيه، فيثبت في اعتدائه الثاني ما أثبت في اعتداء الأول.

ولكن المذهب غير هذه الرواية الغريبة، وهو مما أجمع عليه الفقهاء، وذلك لأن الاستثناء مقصور على قتل الأصول لفروعهم، وليس الاعتداء من الفروع في معنى الاعتداء من الأصول، فلا تثبت المقايضة بينهما، إذ أن الأب أعظم حرمة، واعتداء عليه أفحش، وإذا كان الوالد تقاد له من الأجنبي فأولى أن يقاد له من ولده الذي يجب أن يراعى حرمة، ووصية الله تعالى بالإحسان إلى الوالدين، ومن يقتل أباه أو أمه يرتكب أمرا إيدا، إذ أن الله تعالى قد منع الولد من أن يقول لأبيه أف، فقال تعالى (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما)^(١)، فكيف يسوغ لنفسه أن يقتلها أو أحدهما ولا يقتص منه، وقد قال الكاساني في التفرقة بين اعتداء الوالد واعتداء الولد ما نصه:

ويقتل الولد لعمومات القصاص من غير فصل، ثم خص الوالد منها بالنص الخاص، فيبقى الولد داخلا تحت العموم ولأن القصاص شرع لتحقيق حكمة الحياة بالزجر والردع، والحاجة إلى الردع في جانب الولد لا في جانب الوالد، لأن الوالد يحب ولده لولده، لا لنفسه بوصول النفع إليه من جهته، إذ يحبه لحياة الذكر، لأنه يحيى به ذكره، وفيه أيضا زيادة شفقة تمنع الوالد عن قتله، وأما الولد، فإنما يحب والده لا لوالده، بل لنفسه، وهو وصول النفع إليه من جهته، فلم تكن محبته وشفقته مانعة من القتل، فلزم المنع بشرع القصاص، كما في الأجانب، ولأن محبة الولد لوالده لما كانت لمنافع تصل إليه من جهته، لا لعينه، فربما يقتل الوالد ليتعجل الوصول إلى أملاكه، ولاسيما إذا كان لا يصل النفع إليه من جهته لعوارض، ومثل هذا ينذر في جانب الأب.

(١) الاسراء : ٢٣

هذا تحليل دقيق لنوع العواطف المتبادلة بين الوالد والولد، وهو يبين الفرق بين عاطفة الولد نحو والده، والوالد نحو ولده، وأن هذا ينتج أن يكون ثمة بينهما فرق في القود، واللّه سبحانه وتعالى أعلم.

قتل أحد الأبوين الآخر:

٢٩٨ - إذا قتل رجل زوجته، أو قتلت الزوجة زوجها، ولهما ولد هو ولي الدم لهما، فهل له أن يطالب بالقصاص من أبيه القاتل أو من أمه القاتلة، قرر الفقهاء الذين منعوا القصاص أنه إذا قتل أحد الأبوين الآخر فلا قصاص في هذه الحال، لأن الولد ليس له أن يسعى في قتل أبيه، لأنه إذا كان أبوه قتله لا يقتل به فبالأولى لا يجوز له أن يطالب بقتل أحدهما قصاصاً، إذ أنه لم يجب بالجنابة عليه شيء، فأولى أنه ليس له أن يطالب بالقصاص من الجنابة على غيره، وأن ذلك قريب من الفطرة، لأن الولد إذا فقد أحد أبويه لا يسعى في العمل على فقد الآخر.

وإن ذلك الحكم عام سواء أكان الولد ذكراً أم أنثى، لأن الحق واحد، وسواء أكان المقتول له أولاد غير هذا الولد أم لم يكن له ولد سواء، وذلك لأن ولاية القصاص تثبت كاملة ولا تتجزأ، فإذا سقط بعضها سقط كلها، فلا تثبت لأى من هؤلاء، وإن ذلك بلا ريب سير على مذهب الجمهور الذى لا يجيز القصاص للولد من الوالد، والظاهر أن مذهب الإمام مالك -رضى الله عنه- الذى يجيز القصاص من الوالد للولد. لا يمنع القصاص في هذه الحال، واللّه سبحانه وتعالى أعلم.

القصاص بين الزوجين.

٢٩٩ - اتفق الفقهاء من الصحابة والتابعين والمجتهدين على أن الزوجة إذا قتلت زوجها وليس ولي الدم ولدها اقتص منها لعموم النصوص الخاصة بالقصاص، وقد انعقد الإجماع على ذلك.

أما إذا قتل الزوج زوجته فقد روى عن ابن شهاب الزهري أنه لا يقتص منه، ولكن تكون دية مغلظة، ونسب ذلك القول إلى فقيه مصر الليث بن سعد، بأن عقد الزواج يفيد نوع

ملك للزوج على زوجته، وهذا يفيد شبهة، والقصاص كالحدود يدراً بالشبهات، وقد ذكر هذا القرطبي في كتابه الجامع لأحكام القرآن فقال: فإن قيل فإن قتل الرجل زوجته فلم لم تقولوا: ينصب النكاح شبهة في درء القصاص عن الزوج، إذ النكاح ضرب من الرق وقد قال ذلك الليث بن سعد، قلنا (النكاح ينعقد لها عليه، كما ينعقد له عليها بدليل أنه لا يتزوج أختها وأربعاً سواها وتطالبه في حق الوطء كما يطالبها، ولكن له عليها فضل القوامة التي جعل الله له عليها بما أنفق ماله، أي بما وجب عليه من صداق ونفقة).

وقد ذكر ذلك الرأي في كتاب المغنى لابن قدامة ورده، وذكر في رده أن عموم النصوص يوجب القصاص من الرجل إذا قتل زوجته ولا يخص نص إلا بدليل من النصوص فلا يخص القصاص، والقياس في ذاته غير صحيح، لأن عقد الزواج لا يثبت ملكاً للزوج ولا شبهة ملك بل هما متكافئان يحد كل منهما حد القذف إذا رمى الآخر بالزنى. وإنما هي حرة. وما ملك الزوج بالعقد إلا حق الاستمتاع وقد ملكته هي أيضاً، والحقوق بينهما مشتركة، وما حق له إلا كان لها مثله.

وذلك الكلام حق، وقد قرر الله سبحانه وتعالى - في القرآن الكريم أن للزوجة من الحقوق مثل ما عليها من واجبات، وإن الرجل مثلها، فقد قال تعالى: (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف، وللرجال عليهن درجة)^(١) وهي درجة القوامة، وليست السيطرة والقهر، إنما هي الرعاية والحماية.

والذي نراه في هذه المسألة أن نسبة هذا إلى ابن شهاب الزهري والليث بن سعد موضع نظر، ولم يثبت عن طريق صحيح لا يتطرق الريب إليه، وإنه لغرابته وشذوذه في الفقه الإسلامي ونسبته إلى عالمين جليلين لا نعتقد أن النسبة إليهما صحيحة، وإنه غريب الفقه الإسلامي، وليس فيه مقام له، والله سبحانه وتعالى أعلم.

القصاص بين الأقارب:

٣٠٠ - قد تبين من القواعد المقررة أن أحد الأصول لا يقتل بفرعه عند جمهور الفقهاء خلافاً لما لك - رضي الله عنه -، ويتبع هذه القاعدة قاعدة أخرى، وهي أنه إذا كان الجاني أحد الأبوين، والمطالب بالدم هو ولده، فإن القصاص لا يثبت، لأنه إذا كان أحد الأبوين لا يطالب بدم ولده، فبالأولى لا يجوز للولد أن يطالب بالقصاص إذا كان الجاني أحد

(١) البقرة: ٢٢٨

الأبوين على غيره لأنه يسوغ أن يكون الولد سببا في قتل أحد أبويه، وقد كان سبب وجوده، وكما أنه لا يكون سببا إذا قتله أحدهما، لا يكون سببا بالمطالبة بدم غيره.

وقد فرعوا على هذه القاعدة فروعاً كثيرة منها:

(أ) إذا قتل رجل أخاه، وكان ولي الدم ابن القاتل أو هو فرع من فروعه، فإن القصاص يسقط، لأن الذي سيطالب بالقصاص هو ابن القاتل أو فرعه، أي أنه يطالب بقتل أبيه، وبناء على القاعدة لا يسوغ ذلك، إذ لا يكون الفرع سببا في إعدام الأصل فلا يكون قصاص.

(ب) إذا قتل الرجل زوجته، وكان ولي الدم لها ابنها منه، فإنه لا قصاص، وقد ذكرناها من قبل في قتل أحد الأبوين الآخر.

(ج) لو قتلت المرأة أخا زوجها، وكان ولي الدم ابنها لأن المقتول عمه، فإن القصاص يسقط حتى لا يكون الولد سببا في قتل أمه.

(د) إذا قتل الرجل زوج ابنته وكان ولي الدم هو ابنها من ذلك المقتول، فإنه يسقط القصاص لأنه سيكون السبب في قتل جده قاتل أبيه.

وهكذا يسقط القصاص إذا كان ولي الدم المطالب به أحد الفروع الذين لا يسوغ الشرع أن يكونوا سببا في قتل أصولهم، إذ أنهم كانوا السبب في وجودهم.

ويلاحظ أنه لا يشترط أن يكون ولي الدم الفرع هو المنفرد بولاية الدم، بل يسقط ولو كان يشارك في ولاية الدم غيره، لأن ولاية الدم تثبت كاملة، وهي لا تتجزأ، وذهاب جزئها يذهب بأكملها.

وننبه هنا أن هذا غير المذهب المالكي، إذ أن القاعدة مبنية على أنه لا يقاد الوالد بولده.

شبهة الرضا بالجريمة:

١٠٣ - تكلمنا في أثناء الكلام على شبهة الجزئية وعلى شبهة الزوجية وانتهينا إلى أن الزوجية لاتعد شبهة مسقطه للقصاص، وفصلنا ذلك على مقربة من القول، ونفينا نسبة القول بأن الزوج لا يقتل بزوجه عن نسب إليهم.

والآن نتكلم فى الرضا بالجريمة، وأثره فى القصاص، ونجد الفقهاء اختلفوا بالنسبة للنفس على رأيين:

أحدهما: أن الرضا بالجريمة لا يسقط القصاص، وهذا رأى زفر من فقهاء الحنفية، ورأى مالك فى بعض المروى عنه، ورأى الظاهرية، ورأى الشيعة، وقول عند الشافعى.
والرأى الثانى: أن القصاص يسقط، وهو رأى أبى حنيفة والصاحبين، ورواية سحنون فى منونة الإمام مالك، وقول عند الشافعية والراجح عند الحنابلة.

وحجة الرأى الأول: أن النفس غير مباحة بل هى محرمة على صاحبها، فلا يصح له أن يبيع نفسه، ويكون إذا أذن غيره، قد أذن فى شىء لا يملكه، والإذن بقتل النفس ولو من صاحبها يكون إذنا بمحرم ويكون قد أحل الحرام، وذلك لا يجوز، وأن عصمة الناس مما لا يحتل الإباحة، ولذلك يكون الإذن لنوا، ويكون الإذن أثما والمأثون أثما إن أجاب الإذن ويتحمل هو الوزر فى ذلك، وعليه تبعة ما فعل من قصاص، ولا يعفيه الإذن من القصاص، إذ أن أمر الله بالتحريم هو النافذ بلا ريب قال تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم) وأنه بالنسبة لنفسه كالأجنبى على سواء، وكما أن الإذن من الأجنبى بقتل غيره لا يبيح القتل، ولا يعفى من القصاص، فكذلك الأمر هنا.

وحجة الرأى الثانى، أن الإذن بالقتل غير جائز، وما كان للقاتل أن يستجيب للطالب، بل الأولى أن يستجيب لنهى الله تعالى، ولكن ذلك الإذن إن لم يوجد إباحة، فقد أوجد شبهة، والقصاص يدرأ بالشبهات لما ذكرنا من قبل، ويقول فى ذلك الكاسانى: ولنا أنه تمكنت فى هذه العصمة شبهة العدم، لأن الأمر، وإن لم يصح حقيقة فصيغته تورث الشبهة، والشبهة فى هذا الباب لها حكم الحقيقة أى إن الإذن وإن لم يكن مؤديا إلى حقيقة الإباحة، ومنع تحريم الفعل، فإنه بصورته التى وقعت من صاحب الشأن باعتبار أن الإذن هو المجنى عليه، فإن ذلك يكون شبهة مانعة من القصاص، وفوق ذلك فإن حق القصاص يكون بطلب ولى الدم، ولى الدم يستمد سلطانه من صلته بالمجنى عليه، فإذا كان هذا هو الذى أذن، فإنه لا يجعل لولى سلطان المطالبة، لأنه ليس بأولى من نفس المجنى عليه.

وفى الحق أن المختلفين فى هذه المسألة ذات الجانبين، قد لا حظ كل فريق جانبا لم يتجه الآخر إليه، فالفرق الذى لم يسقط القصاص لا حظ عصمة النفس وتحريم الشارع

للاعتداء عليها، وأنه لا سبيل لا ستباحتها، ولو بإباحة صاحبها، والفريق الآخر لاحظ الجانب الشخصى فى الجناية، ولهذا الجانب اعتبار، لأن القصاص لا يكون إلا بمطالبة من ولى الدم.

وفى الحق أنه بملاحظة الجانبين يكون القصاص غير ثابت، والتعزير واجب، لأن التعزير يكون ملاحظا فيه الحق العام.

٣٠٢ - وعلى الرأى الذى لا يثبت القصاص أوجب الدية أم لاتجب؟ فيه رأيان، وروى عن أبى حنيفة فيه روايتان: أول الرايين أن الدية لا تجب، وهذا رأى الحنابلة والشافعية على قول، ورأى أبى يوسف ومحمد -رحمهما الله تعالى-، لأنه مادام الإذن قد وجب، فقد صار دم المقتول هدرا بإذنه والتعزير واجب بلا ريب فى هذه الحال، لمنع الجريمة دينيا، وروى عن أبى حنيفة روايتان إحداهما أن الدية لا تجب، والأخرى تجب.

وحجة الرأى الثانى ان الإذن لا يحول الحرام حلالا، لأن التحريم مازال قائما والعصمة مازالت ثابتة، والاعتداء مهما كان لا يزال حكمه، فلا يزيله الإذن، والدية حق الورثة الذين فقدوا المقتول بطريق غير شرعى، فالدية ثابتة.

٣٠٣ - ومثل الإذن بالقتل من المقتول، يكون الإذن بالقتل من ولى دمه، فقد قرر الذين قالوا إن الإذن لا يمنع القصاص عدم منعه فى هذه الحال أيضا، بل إن عدم المنع هنا أظهر، إذ أن الأذن أجنبى، فلا يعتد بقوله، والذين قالوا إن الإذن يمنع القصاص منهم من قال إن الإذن من الأجنبى لا يمنع القصاص ولو كان ولى الدم، وذلك هو القياس، ومنهم من قال أن الإذن من ولى الدم يمنع القصاص، وهذا هو الاستحسان فلو قال القائل لرجل اقتل أخى وهو ولى دم أخيه فقتله بهذا الأمر، فالقياس يوجب القصاص، لأن الأخ الأمر أجنبى عن دم أخيه فلا يصح إذنه بالقتل وهو لا يملك ذلك الدم، بل هو لصاحبه وللشارع حق فيه، فلا عبرة بالإذن لامن الأجنبى ولا من صاحب الدم لأنه لم يأذن.

والاستحسان كما قرر أبو حنيفة أن القصاص يسقط، ووجهه أن القصاص لو وجب بقتل أخيه لوجب له، والقتل حصل بإذن، والإيمان إن لم يكن معتبرا شرعا من حيث الحقيقة فهو معتبر من حيث الصورة، فيمتنع من المطالبة بالقصاص وإن طلب لا يجاب لمقام الشبهة بصورة الإذن الذى صدر من صاحب شأن فى القصاص.

وقد روى عن أبي حنيفة أنه أخذ بالقياس كالمصاحبين أبي يوسف ومحمد، فقد روى عنه أبو يوسف أن الرجل لو أمر آخر بأن يقتل ابنه، لوجب القصاص، وبذلك يكون أبو حنيفة أخذ بالقياس. ولم يستحسن غيره.

٣٠٤ - هذه أقوال الفقهاء في الإذن بالاعتداء على النفس وما فرع عليها، أما الإذن بالاعتداء على الأطراف، وبعبارة عامة على ما دون النفس فالظاهرية والشيعة والزيدية تمسكوا بالأصل وهو وجوب القصاص، لأن جانب الشرع مراعى في سلامة أطرافه كحقه هو، فإن نزل عن حقه، فإنه لا يسقط حق الشرع في وجوب القصاص، بحيث لو طالب بالقصاص يجاب، لأن إذنه لا يلتفت إليه ولا يعد متناقضا لأن القول الذي يلغى بحكم الشارع لا يعتبر موجودا، حتى يجرى به تناقض.

والأئمة الأربعة يسقطون القصاص، وإن اختلفت أوجه النظر، فأبو حنيفة وأصحابه يعتبرون في الأطراف منافعها، ولذلك يعطونها حكم الأموال، ومن إذن لغيره في إتلاف ماله ليس له أن يطالبه بعوض ما أتلّف، وعلى مقتضى مذهبهم لا قصاص ولادية.

والمالكية وإن كانوا لا يعتبرون الجانب المالى في الأطراف يسقطون القصاص والدية، لأن الذي يطالب بالقصاص أو الدية هو الأذن، وكلامه لا يعد لغوا، لأن كلام العاقل يسان عن لغو الكلام ما أمكن، والإثم ملازم لهما، ولذلك يعزر الجانى والمجنى عليه.

والشافعى وأحمد على هذا المنهاج.

٣٠٥ - هذه آراء الفقهاء في مسألة الرضا بالجناية، ونحن نرى ابتداء وجوب القصاص، سواء أكان في النفس أم كان في الأطراف، ولكن يجب أن يفتح الباب للنظر في الباعث على الإذن، فقد يكون الباعث على الإذن ألاما مبرحة بالأذن، ولم يجد سبيلا للراحة منها إلا بأن يموت، كأن يكون مريضا مرضا لم يعرف نواقه، وهو في آلام شديدة، فأذن لطبيب أو لغيره أن يقتله، فإن الموت في هذه فيه راحة للمقتول، وإن كان غير مباح له إنما الواجب عليه هو الصبر الجميل من غير أنين ولا شكوى إلا لله تعالى الذى خلق الداء وخلق الدواء، ولذا قال النبي ﷺ (إن الله خلق الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء إلا السام أو الموت).

وفى هذه الحال لا يعد القاتل مجرماً إجراماً كاملاً، وإذا يؤخذ فى مثل هذه الحال برأى الفقهاء الذين منعوا القصاص، والله بكل شىء عليم.

القتل بالمبارزة:

٣٠٦ - فى بعض البلاد الأوربية تباح المبارزة وتكون باتفاق بين اثنين على المقاتلة، وقد حرمها الإسلام تحريماً باتاً بين المسلمين، لأن النبى ﷺ قال (إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار) ولأنه لا يحل قتل امرئ مسلم بالاتفاق والتراضى.

وإن الاتفاق على المبارزة، وحمل الأسلحة لذلك، ومقتضى الظاهر فيها أن أحدهما مقتول لا محالة، وأن كل واحد منهما يرضى بأن يكون المقتول، وإن كان حريصاً على أن يكون القاتل.

وعلى هذا الاعتبار نرى أن المبارزة تنخل فى باب الإذن بالقتل، ويجرى عليها الخلاف الذى جرى فى الإذن بالقتل من حيث وجوب القصاص أو عدم وجوبه، ومن حيث قيمة الإذن.

قد يقال إن الإذن بالقتل الذى ذكره الفقهاء فيه الإذن قاطع لا احتمال فيه، والمبارزة الإذن فيها احتمال. ونقول إنه إذن على أى حال، ويطبق عليه الإذن، وإن كان معلقاً على انتصار خصمه، وهو يرجو أن يكون هو المنتصر، والله سبحانه وتعالى أعلم من المنتصر منهما.

٣٠٧ - ويشبه المبارزة المصارعة، وقد يسميها بعض الفقهاء أو أكثرهم الاصطدام أو التصادم، وقد تكلم الفقهاء فى حكمه، فبعض الفقهاء منهم المالكية والظاهرية على أن من قتل فى مصارعة تعمد فيها المتصارعان الدخول فيها وتحمل نتائجها يعد مقتولاً عمداً، ويقاد من القاتل على أنه قتل عمداً.

ومثل ذلك عند أحمد -رضى الله عنه-.

ووجهة ذلك النظر أن كلا المتصارعين قصد الآخر وتعمره، وعمل على تنفيذ ما بدأ، وتم له ما أراد، فهو قاصد إلى القتل فيأخذ حكم القتل العمد، ويكون الطرف الآخر رضى به لا يمنع المؤاخذه على الوجه الذى بيناه فى الرضا بالقتل والخلاف فى ذلك، وحجة المختلفين.

والرأى الثانى وهو رأى الشافعى، أو رأى عنده، ورأى الحنفية، أنه لا يجب القصاص، ولو كان القاتل قد تعمد القتل، وقصد بالمصارعة أن يصرع خصمه، وتم له ما أراد، والحجة التى نص عليها فى كتب الحنفية أن المقتول قتل بفعل المصارعة أو التصادم، ويفعله، أما فعل القاتل فظاهر بنتيجته، وأما فعل المقتول، فلأنه ارتضى الدخول فى المعركة، ولالقتل فيها محتمل.

وبالنظر فى أقوال المختلفين ومذاهبهم نجد أن المذاهب التى قررت أن الرضا بالقتل من المجنى عليه يسقط القصاص على التفصيلات التى ذكرناها هى التى لا تثبت القود فى الحال التصادم أو التصارع.

والمذاهب التى قررت أن الرضا من المجنى عليه لا يمنع القود من الجانى هى التى أوجب القود فى المصادمة أو التصادم، وعلى ذلك تكون أحكام المصارعة كأحكام المصادمة بمعنى واحد، وفيهما يكون التضمن للرضا، بيد أنهما قد يفترقان عن الرضا إذا كان أحد الفريقين قد دخل المصارعة من غير اختيار كأن هاجمه هذا بسيفه فاضطر ليقاومه بالسيف، وفى هذه الحال يكون المعتدى بالأبتداء قاصدا القتل العمد من غير رضا لطرف الآخر، فإن قتل كان القود منه لازما، لأنه قاصد القتل، وإن كان القاتل هو الذى اضطر لحمل السلاح والمصارعة دفاعا عن نفسه فإنه لا شىء باتفاق الفقهاء، لأن قتاله كان من قبيل الدفاع الشرعى.

ومثل ذلك تماما المصادمة، بيد أن المصادمة فى أكثر أحوالها لا يكون القتل بآلة فيها بمحدد، أو بآلة معدة للقتل، فيكون القتل شبه عمد لا يوجب قصاصا عند الحنفية، ومن يوافقهم لعدم وجود القتل بآلة معدة للقتل.

وإن الاعتداء على الأطراف نتيجة المصارعة، أو المعاركة يأخذ حكم الرضا بالاعتداء على النحو الذى بيناه.

القتل بحق

٣٠٨ - قال الله تعالى: (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض، فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها، فكأنما أحيا الناس جميعا)^(١).

من هذا النص الكريم يتبين أن قتل النفس بالنفس لا يعد جريمة، فلا يوجب القصاص. لأن القصاص حيث يكون القتل اعتداء، ولا يعد القصاص - وهو قتل النفس بالنفس - اعتداء، بل هو انتصاف من المعتدى، واللّه تعالى يقول: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)^(١) ويقول سبحانه: (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولنن صبرتم لهُوَ خيراً للصّابرين)^(٢) ويقول سبحانه: (ولكم في القصاص حياة)^(٣).

والقتل أيضاً لدفع الفساد لا يعد جريمة، لأنه منع لاستمرار جرائم، وأخذ السبيل عليها، ليسير الناس في الطريق القويم، فإن الله تعالى يقول: (والله لا يحب الفساد) فكل إفساد منهي عنه، وكل محاربة لها استجابة لنهي الله تعالى، وتنفيذ لأمره، فلا يمكن أن يعد جريمة.

وإن القتل أو قطع الأطراف بحق يدور حول هذين الأمرين، وهما معاملة الجاني بمثل فعله، ودفع الفساد الذي يقوم به، ولنتكلم في صور هذين الأمرين بإيجاز:

قتل القاتل:

٣٠٩ - لقتل القاتل، أو قطع يد القاطع، أو نحو ذلك، صور مختلفة جوازاً ومنعاً.

(أ) الصورة الأولى: أن يتولى القتل إلى الأمر أو نائبه أو من يأذن له من أولياء المقتول، ومثل ذلك القطع، وفي هذه الصور لاشبهة أن القتل بحق والذي تولاه هو من يقوم بتنفيذ الحقوق، وإذا كان ذلك غير جائز، فإنه لا يمكن أن يقتص من أحد، وإن هذه الصورة العدالة فيها بديهية، ما كان لنا أن نذكرها وما ذكرناه إلا لتتيمم الصور العقلية التي تفرض، ولأنها أول الصور التي تتبادر إلى الذهن من قوله تعالى: (أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً)^(٤).

(ب) والصورة الثانية: أن يقتله إلى الدم الذي له حق المطالبة بدمه الذي جاء النص بحقه، وهو قوله تعالى (ومن قتل مظلوماً، فقد جعلنا لوليه سلطاناً، فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً).

(١) البقرة : ١٩٤	(٢) النحل : ١٢٦
(٣) البقرة : ١٧٩	(٤) المائدة : ٣٢

والفقهاء اختلفوا فى هذه الصورة، فقال الجمهور: لا قود، ولكن يعزر لأن القصاص يقتضى حكما، ولأن التنفيذ يكون بحضرة السلطان، حتى لا يكون اعتداء فى القصاص بأن يقتله بغير الآلة التى يباح القصاص بها، أو بأن يمثل بالجثة مندفعاً بالغيط، وهكذا، وكان التعزير لكل هذا، ومن الفقهاء من قال إنه لا يعزر.

وانتقل لك عبارة المغنى فى هذا المقام، فهى موضحة مبينة، فقد قال، ولا يجوز استيفاء القصاص إلا بحضرة السلطان وهو مذهب الشافعى، لأنه أمر يفتقر إلى الاجتهاد، ويحرم الحيف فيه، فلا يؤمن الحيف مع قصد التشفى، فإن استوفاه فى غير حضرة السلطان، وقع الموقع، ويعزر لافتيات بفعل ما منع فعله، ويحتمل أن يجوز الاستيفاء بغير حضور السلطان إذا كان القصاص فى النفس، لأن رجلا أتى النبی ﷺ برجل يقوده، فقال: إن هذا قتل أخى، فاعترف بقتله، فقال النبی ﷺ: اذهب فاقطعه، رواه مسلم بمعناه، ولأن اشتراط حضور السلطان لا يثبت إلا بنص أو إجماع أو قياس..).

ويستفاد من هذا النص أنه لم يقل أحد أنه يقاد منه، لأن القتل بحق، ولكن الذى فات هو حكم السلطان، ولم يكن الحكم وإن الذين قالوا لاتعزير وهم قلة نادرة اعتمدوا على الحديث، ولكن يلاحظ أن الحديث اشتمل على حكم النبی ﷺ.

ولاشك أن التعزير واجب، وهو حق لكى تستقر الأمور، وأن منع القود إنما هو فى حال ما إذا اعترف القاتل بالقتل، أو قامت البيئات القاطعة المثبتة أنه القاتل بلا ريب.

ويلاحظ أن الفقهاء يكانون يجمعون على أنه لا قود، فلا يحكم بإعدام القاتل، ويظهر أن القضاء المصرى يسير فى كثير من أحكامه على ألا يحكم بالإعدام فى حال الأخذ بالثأر إذا كان المقتول ثبت أنه كان قاتلا لولى القاتل، ولكن وجدت دعوة لتشديد حكم العقوبة على القاتل ثأرا بزعم أن ذلك يقطع هذه العادة التى تستهين بنظام القضاء، ولا نحسب أنها تؤدى إلى النتيجة المبتغاة، إنما الذى يؤدى إلى شيوع تلك العادة المرنولة هو تأخير القضاء، وفتح باب التخفيف عن القاتل، ولأسباب مختلفة، الأمر الذى لا يمكن أن يشفى غيط المجنى عليه، والمتافى لمبادئ الشرع الثابتة، فالقضاء عليها بملافاة سببها.

(ج) الصورة الثالثة: أن يقتل القاتل أجنبياً ليس هو ولى الدم كصديق للمقتول، أو ذى قرابة بعيدة للمقتول، أو قرابة قريبة ولكن وجد من هو أولى منه بطلب الدم، فإن كلمة أجنبى تشمل هؤلاء، وتشمل غيرهم، ويدخل فيها رجل قتل من اشتهر بالشر، فقتله قطعاً لشره، لأنه أذى فى منطقته.

ونرى أن الجمهور أوجب القصاص من القاتل، وروى عن بعض التابعين أنه لا قود فى هذه الحال، والأصل فى هذه المسألة هو أن القاتل معصوم الدم، حتى يكون الحكم بالقود منه، وذلك لأن عصمة الدم ثابتة بيقين، فلا تزول إلا بيقين واحتمال البراءة ثابت قبل الحكم، لاحتمال نقصان الأدلة التى يقدمها ولى الدم، ولاحتمال العفو من قبل ولى الدم، ومع هذا الاحتمال الذى تعددت وجوهه لا يكون يقين بزوال العصمة، فيبقى الدم معصوماً، فإذا قتله قاتل غير ولى الدم، فقد اعتدى على دم معصوم، فيؤخذ به، ومن المقرر أنه ليس لولى الدم أن يقتله إلا إذا قام الدليل الذى يمكنه أن يتقدم به لدى القضاء.

وبعض التابعين الذين أسقطوا القصاص إذا قتله أجنبى قالوا إن العصمة قد زالت، والاحتمالات التى ذكرت ليست احتمالات ناشئة عن الدليل، والاحتمالات غير الناشئة عن دليل لاتمنع القطعية فى الأمور العملية، وهذا منها، وبالنسبة لقيام الدليل على قتل القاتل، فإنه لا يبرأ الأجنبى إلا إذا أقام الدليل على قتل القاتل الأصلى.

ولاشك أن رأى الجمهور أحوط للدماء، وأقرب إلى النظام، ولكن رأى بعض التابعين موضوع من العمل.

ولذلك نقول أنه إذا كان الأجنبى الذى قتل كان فى حال تجعل له عذراً، كأن يكون جالساً مع صديقه، فجاء آخر وقتله فثارت نفسه، ولم يملك زمامها، فارتكب ما ارتكب، أو خالاً لم يكن ولى الدم رأى ابن أخته مقتولاً، فثارت نفسه، وصمم على قتل قاتله، فإنه يكون فى هذه الحال وأشباهها التى يعذر فيها الأجنبى القاتل، لا يكون قود، ولا يعتبر القاتل الأصلى معصوم الدم بالنسبة له، وفى مثل هذه الأحوال نختار العمل برأى بعض التابعين.

قتل غير القاتل بحق:

٣١٠ - كان الكلام فى قتل من قتل، ومقدار الحق عند من يقتله، أما هذه الحال فإن المقتول لم يقتل أحداً، ولكن كان قتله بدافع من الحق الشرعى أى حق الله تعالى، أو بدافع

من الحق الشخصى الذى يجب الدفاع عنه، فهل يكون القاتل فى هذه الحال معتديا يستحق القود !

لاشك أن القتل بأمر الإمام العادل، أو بعمل ثوابه لإثم مادام الأساس هو تنفيذ أحكام الله تعالى، وإقامة مصالح العباد ودرء الفساد، فإن ذلك داخل فى سلطانه، وتنظيم أمور الدولة يحتاج إليه، بل إن القيام بالحدود الشرعية وتنفيذ المصالح يعد من العبادة التى يثاب عليها المكلف الذى يقوم بها، والتى هى من عمله.

وإذا قام بالقتل من لم يكن من قبل الإمام، أو بأمره فإن لذلك أحكاما، نذكرها بعد أن نذكر مثالا لمن يقوم بالقتل بأمر ممن له السلطان كأن يكون رجل اشتهر بالشر والفساد وانتهاك الأعراض، واستباحة الدماء والأموال، والسعى فى الأرض بالفساد فأعلن الحاكم أن على الناس أن يحضروه إليه حيا أو ميتا، وأن من يلقاه يقتله، فإنه بذلك يكون مباح الدم، إذ أنه قد أباح دمه بالفساد الذى ارتكبه، واستمراره فى غيه، وأصبح لا سبيل للخلاص من آثامه إلا بقتله وأباح ولى الأمر لكل من وجده أن يقتله، فإن دمه يذهب هدرا جزاء بما قدم من آثام، وأورث الناس من آلام، ولمن قتله ثواب من الله، وثواب من الناس، وقد ضيع الدم صاحبه.

٣١١ - وننتقل بعد ذلك إلى القتل بغير أمر من أحد، ويكون القتل لدفع الشر، وذلك يرجع إلى حالتين:

إحدهما: أن يكون القتل لحق الشارع.

الثانية: أن يكون لحق القاتل، ولحماية نفسه أو عرضه أو ماله، وللحال الأولى صور:

(أ) منها أن يكون القتل لزان محصن من غير إذن ولى الأمر، فإن الفقهاء قد اختلفوا فيه على فريقين:

أحدهما قال: لا قود فيه، ومن هؤلاء الحنابلة، والحجة أن الزانى المحصن يستحق الرجم، فهو غير معصوم الدم بغير المعصوم إذ أنهما ليسا سواء، والقصاص أساسه التساوى، وهو بذلك يشبه المحارب الذى يحل دمه، وأنه بمقتضى ما قلنا سابقا يجب أن يعزز فاعل ذلك، لأن هذا إلى الإمام، ولا بد فيه من حكم، ولكيلا تكون أمور الناس فوضى، بلا ضابط يضبطها، ولا نظام يجمعها، ولأنها فصل مجتهد فيه إذ يجب أن تتعرف أحوال شهود الزنى، ونحو ذلك مما يجرى فيها التحقيق.

والفريق الثاني: قال: إن فيه القود، لأنه معتمد بالقتل إذ إقامة الحدود إلى الإمام، وشبهة الشافعي بما إذا قتل القاتل أجنبى وليس ولى الدم.

وفى الحق أننا نرى ضرورة التعزير، وأن يكون شديداً، وإن لم توجب الدية، ولا الكفارة، لأن الزانى المحصن مباح الدم بالنسبة للإمام، وأن ذلك يورث شبهة بالنسبة لغير الإمام، والقصاص يدرأ بالشبهات كالحدود، فإذا كانت استباحة دمه تصلح مسوغاً لقتله بالنسبة للإمام، فهي تصلح شبهة تمنع القود بالنسبة لغيره.

(ب) ومنها المحارب إذا تسلل إلى داخل الدولة الإسلامية غير طالب للأمان، بل دخل لتعرف الأحوال، أو فراراً من الميدان، فإنه لا يقاد بقتله، لأنه مباح الدم بحكم محاربتة للدولة الإسلامية، ولا نعلم فى ذلك مخالفاً، ويختلف الأمر إذا دخل طالباً الأمان، فإنه لا يحل قتله، وكان عمر بن الخطاب يقتل من يقتله، ليرغب الناس فى السلم، ونرى أنه لا يحل القتل ولكن لا يكون قود لوجود الشبهة.

(ج) ومنها قتل المرتد - إذا قتله غير الإمام، فإن الأكثرين من الفقهاء قالوا أنه لا قود فى قتله، لأنه مباح الدم بحكم رده، ولكن يعزى من يقتله، لأن الأمر فى إقامة الحدود إلى الإمام، إذ أنها واجبة ولأنه هو الذى يستتيب، وليس ذلك من شأن الناس، ومع أن القتل ليس حقاً لغير الإمام، إلا أن استباحة دمه كانت بالنسبة لغير الإمام شبهة، ومع الشبهة لا يجب القود، ولكن يكون التعزير الشديد، وبعضهم قال يقاد منه لأن الردة تبيح الدم بشرط الاستتابة، وهى عمل الحاكم، وإذا كان الدم غير مباح إلا بشرط، فإن عصمته باقية حتى يتحقق الشرط، وليس الشرط من عمل غير الإمام أو نائبه.

ويجب أن يلاحظ أن ذلك الكلام موضوعه إذا كان المرتد حكم رده القتل وذلك فى الرجال بالاتفاق، أما ردة النساء فقد قال كثير من الفقهاء إن المرأة إذا ارتدت لا تقتل، وعلى رأى أولئك الفقهاء تكون معصومة الدم، وإن كانت تحبس، ويكون القاتل لها قد قتل صاحبة دم معصوم فيقاد بها.

ذلك هو حكم المرتد، وتلك أحواله، ولننتقل إلى أمر رابع.

(د) قتل الذين يثيرون فى الأرض الفساد، وقد امتنعوا على الحكام، كأن اعتصموا بكهف فى جبل، أو اختفوا فى بيداء، وقد أعلن الحكام فسادهم وهم يتحرون عنهم، وإن

كانوا لم يأمرُوا بقتلهم، فإذا وجدهم واحد ولم يتمكن من أخذهم وتوصيلهم للحكام إلا بالقتل فقتلهم دفعا للشر لايقاد منه، ونقول فى ذلك لابد أن يصدر قرار من الحاكم بفسادهم وتكرر القتل أو العبث فسادا منهم، فإن كانوا كذلك، فإنهم يكونون مباحى الدم، وإن لم يأمر ولى الأمر بقتلهم، ولكن يجب التحرى فى حقيقة أمرهم، لكى يكون القود من قاتلهم أولا يكون، وذلك التحرى يكون بالقضاء لا بمجرد قرار الوالى، واللّه سبحانه وتعالى أعلم.

٣١٢ - هذه صور للحال الأولى التى يكون فيها القتل لحق الشارع أى لمصلحة المجتمع.

أما الحالة الثانية وهى التى يكون القتل بحق لأجل الدفاع عن حق شخصى للقاتل، بأن يكون القتل دفاعا عن النفس أو دفاعا عن المال، أو دفاعا عن العرض، أو يكون ثمة إزالة لعضو من الأعضاء بسبب الدفاع عن الستر الذى يجب أن يكون عليه البيت، ولذلك صور:

أولها: الدفاع عن النفس بأن يهاجمه شخص يريد قتله، فلا يستطيع التخلص منه إلا بقتله، وقد اتفق الفقهاء على أن المقتول يذهب دمه هدرا، وبالمثل إذا لم يستطع التخلص منه إلا بقطع عضو من أعضائه، لأنه إذا سوغ الاعتداء قتل النفس، فأولى أن يسوغ قطع العضو، ما دام لم يتجاوز حد الدفاع.

ولقد قرر الجصاص فى كتابه أحكام القرآن أنه فى حال الدفاع عن النفس قد يكون القتل واجبا، ولنترك الكلمة له فهو يقول: إن الواجب على من قصده إنسان أن يقتله، وأنه لايسعه ترك قتله مع الإمكان، ويستدل على ذلك فيقول فى الدليل قوله تعالى: (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى، فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله)^(١) فأمر الله تعالى بقتال الفئة الباغية، ولا بغى أشد من قصد إنسان بالقتل بغير استحقاق، فاقترضت الآية قتل من قصد غيره، وقال تعالى: (ولكم فى القصاص حياة) فأخبر أنه فى إيجابه القصاص حياة لنا، لأن القاصد بغيره بالقتل متى علم أنه يقتص منه، كيف قتله، وهذا المعنى موجود فى حال قصده لقتل غيره، لأن فى قتله إحياء لمن لا يستحق القتل، وقال تعالى: (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة)^(٢) فأمر بالقتال لنفى الفتنة، ومن الفتنة قصده قتل الناس بغير حق... عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ

(٢) البقرة : ١٩٣

(١) الحجرات : ٩

(من شرع سيفه ثم وضعه^(١)، فدمه هدر)، وقد روى عن النبي ﷺ في أخبار مستفيضة (من قتل دون نفسه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد، ومن قتل دون ماله فهو شهيد)^(٢).

وهذا الكلام يدل على أمرين:

أحدهما: أن الدفاع عن النفس واجب إذا صاولة معتد أراد قتله، لأن ذلك المعتدى أهدر دمه باعتدائه، وليس دم المعتدى بمساو لدم البريء حتى يكون الأمر جوازياً، فهما ليسا على سواء.

والأمر الثاني الذي يدل عليه ذلك الكلام أن دفع القاتل عن نفسه بالقتل يشبه القصاص وله أثر القصاص من منع المعتدين أن يقتلوا الأنفس البريئة بغير حق.

ولقد اعترض بعض المعترضين بأن الآخر لم يقتل، وإن كان قد شرع، فكيف يقتل، فرد ذلك الجصاص بقوله: فإن احتجوا بما روى عن النبي ﷺ أنه قال: (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، وزنى بعد إحسان، وقتل نفس بغير نفس) فلا يجوز قتله قبل أن يقتل بقضية نفى ﷺ إلا بإحدى ما ذكر، وهذا لم يقتل بعد فلا يستحق القتل، قيل له: هذا القاصد لقتل غيره ظلماً داخل في هذا الخبر، لأنه أراد قتل غيره، فإنما قتلناه بنفس من قصد قتله، لئلا يقتله، فأحيينا نفس المقصود بقتلناه إياه، ولو كان الأمر في ذلك على ما ذهب إليه هذه الطائفة من حظر قتل من قصد قتل غيره ظلماً، والإمساك عنه، حتى يقتل من يريد قتله لوجب فعله في سائر المحظورات إذا أراد الفاعل ارتكابها من الزنى وأخذ المال أن نمسك عنه، حتى يفعلها، فيكون في ذلك ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستيلاء الفجار وغلبة الفساق والظلمة، ومحو آثار الشريعة، وما علمت مقالة أعظم ضرراً على الإسلام والمسلمين من هذه المقالة، ولعمري أنها أدت إلى غلبة الفساق من أمور المسلمين، واستيلائهم على بلادهم حتى تحكموا فحكموا فيها بغير حكم الله تعالى، وقد جر ذلك ذهاب الثغور، وغلبة العدو حين ركن الناس إلى هذه المقاتلة في ترك قتال الفئة الباغية، والأمر بالمعروف والنهي عن الجور، والإنكار على الولاة في الجور، والله المستعان.

(١) المراد من كلمة فوضعه، أي وضعه في موضع يريد به القتل.

(٢) أحكام القرآن ج ١ ص ٤٠٦.

وهو فى كلامه يرد على الطائفة التى تمنع رد الاعتداء بالدفاع عن النفس ويقولون: كن عبد الله المغلوب، ولا تكن عبد الله الغالب، وقد بين رضى الله عنه ما أدى إليه الاستسلام الفردى، وكيف تجاوزه إلى الاستسلام الجماعى حتى عمت المهانة، وذهبت الكرامة، وتولى أمور المسلمين شرارهم، وغلبوا على أمورهم، ونفذ العدو إلى ديارهم.

ومفهوم كلام الفقهاء، ومقتضى المنطق وما صرحوا به أنه لادية للمقتول، مادام القتل دفاعا عن النفس، لأنه قتل بحق، والدية نوع من الضمان ولا يجمع بين الحق والضمان إذ الضمان يكون مع الاعتداء ولا اعتداء فى الدفاع عن النفس، بل أنه كما قرر القصاص واجب إذا تعين القتل سبيلا للدفاع، ولا يغرم امرؤ فى سبيل أدائه لواجب عليه.

وقد اعتبروه نوعا من القصاص، لأن الصائل كان حريصا على أن يقتل العادل، فكان حقا عليه أن يعامله بالمثل دفاعا عن نفسه، وهو محق والمقتول مبطل.

وقد قرر الفقهاء أن دم المقتول يذهب هدرا كما صرح النبى ﷺ، وأجمعوا على ذلك إذا كان المهاجم المعتدى عاقلا بالغا مسئولا عما يفعل، وأما إذا كان المعتدى مجنونا أو صغيرا أى غير مسئول عن جرائمه فى نفسه، بحيث لا يجب عليه القصاص إذا قتل، فقد اختلفوا بالنسبة للدية أوجب أم لا تجب، قال جمهور الفقهاء: لا تجب الدية، وقال الحنفية تجب الدية وحجتهم فى ذلك تقوم على ثلاثة أمور:

أولا: أنه لا يجب عليه القصاص إذا قتل، والدفاع عن النفس الذى يؤدي الى القتل فى معنى القصاص، كما أشير إلى ذلك من قبل، وإذا كان لا قصاص عليه، فدمه لا يكون مباحا بل هو معصوم الدم، وتبني عصمته فى الضمان.

ثانيا: أنه قاصر لا يمكنه أن يباح دمه، فلا يعد باعتدائه قد أباح دمه.

ثالثا: أن إباحة القتل دفاعا عن النفس أو وجوبه يشبه المضطر إلى أكل مال الغير خوف الموت جوعا، فإن الأكل يكون واجبا، ولكن يجب تعويض صاحب الطعام عما أخذ، فكون الأكل حقا للأكل لا يمنع التعويض، والإباحة كانت مقصورة على الأكل بغير اختيار من مالك الطعام.

هذه حجج الحنفية، وحجة الجمهور تقوم على ما يأتى:

أولاً: أن القاتل غير معتد فكيف يضمن دية جزاء دفاعه عن نفسه.

ثانياً: أن الحديث صرح بأن دم القاتل هدر والعبارة عامة تشمل القاصر وغير القاصر، فالتخصيص بالقياس لا يجوز، لأنه لا يجوز إعمال القياس مع النص.

ثالثاً: أن الصائل بفعله قد صار غير معصوم الدم بالنسبة لمن صال عليه وقد ردوا ما استدل به الحنفية، فقالوا: إن القتل دفاعاً ليس قصاصاً من كل وجه، ولكنه في معنى القصاص رد الاعتداء بمثله، ولا شك أن صورة الاعتداء قد وقعت. ولا منجاة للمعتدى عليه إلا إذا قتل المعتدى، فهو مضطر إلى القتل، وليس مختاراً فيه ولا ضماناً لأنه فعل مضطر، والاضطرار هنا يخالف الاضطرار إلى الطعام لأن الاضطرار إلى الطعام من ذات المضطر، لا من أمر خارج، والإتلاف الذي يسببه الاضطرار إلى الطعام هو إتلاف للطعام، والطعام ليس منه اعتداء أوجد اضطراراً، وهو قابل للتعويض، فبإزالة الاضطرار يأكله تبقى حرمة المال ثابتة، فيجب تعويض ما أتلّف، بخلاف الاضطرار إلى القتل، لأن المقتول هو الذي أوجد حال الاضطرار، فقد العصمة، ويكون تعويضه عن صورة الجريمة التي وقعت منه، على أن التعويض سيكون لعائلته، وهي مسئولة عن تركه يعيش في الأرض فساداً.

وأما قول الحنفية إن المجنون والصغير لقصورهما ليس لهما أن يبيحا دمهما، ولو رضيا بذلك لم يكن لرضاهما اعتبار، فالجواب عنه أن العاقل البالغ ليس له أيضاً أن يبيع دمه، والقتل دفاعاً عن النفس ليس للرضا دخل فيه، إنما دفاعاً لحال واقعة، وإنقاذاً للنفس من خطر داهم.

الاضطرار إلى الطعام:

٣١٣ - من صور القتال بحق، القتل في حال الاضطرار إلى الطعام، لقد قرر الفقهاء أن الجائع إذا كان في بادية، ولم يكن معه طعام يطعمه، ولا مال يشتري به طعاماً، ولم يوجد من يعطيه بغير ثمن عاجل، وكان معه صاحب عنده طعام يفيض عن حاجته، ويسع أن يأكل معه الجائع المضطر من غير ضرر يلحقه، فإنه يجب أن يعطيه ما يدفع غائلة الجوع، ولو امتنع عن إعطائه، فإن للجائع أن يقاتله حتى يأخذ منه ما يكفيه، وإذا أعطاه وجب أن يعطى الجائع القيمة في الجال أو عند الميسرة على حسب حاله.

وإذا لم يعطه واضطر إلى قتاله، فإن قتل صاحب الطعام ذهب دمه هدرا وإن قتل طالب القوت يقتل مظلوما فيصبح طلب القود، أو الدية على حسب أقوال الفقهاء.

القتل لاجل المرض:

٣١٤ - وقد قرر الفقهاء أن من القتل بحق أن يرى الرجل آخر يزنى بامرأته فيقتله، ولا يشترط أن يقتلها معا، كما يشترط القانون المصرى وقد روى فى ذلك أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يتغدى إذ أقبل رجل يعدو معه سيف جرد من غمده ملطخ بالدماء، حتى آوى إلى مجلس عمر رضى الله عنه، وأقبل جماعة من الناس، فقالوا: يا أمير المؤمنين إن هذا قتل صاحبنا مع امرأته، فقال عمر للرجل: ما يقول هؤلاء، فقال الرجل ضربت فخذى امرأتى بالسيف، فإن كان بينهما أحد فقد قتلتها، فقال لهم عمر: ما يقول الرجل قالوا: ضربت بسيفه، فقطع فخذى امرأته، فأصاب وسط الرجل فقطعه اثنين، فقال عمر للرجل: إن عابوا فعد.

ويذهب دم المقتول هدرا، والمرأة وإن كانت مطاوعة له ولم تكن مكروهة فإنه لا دية فيها، وتذهب هى الأخرى هدرا.

وفى الصورة التى رويت عن عمر رضى الله عنه كان أولياء الدم معترفين بالواقعة: وكان ذلك كافيا لإسقاط حقهم فى المطالبة، لأن الواقعة فيها معايينة واعتراف.

ولكن إذا لم يكن اعتراف من الأولياء اشترط، ولكن أتكون الشهادة الكاملة فى الزنى، وهى أربعة شهود أم يكتفى بشهادة اثنين؟ قال بعض الفقهاء لا بد من شهادة أربعة لأن الشهادة على الزنى التى تبرئ من القذف هى أربعة شهود لقوله تعالى: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة)^(١) والقذف أشد من القذف، وإذا كان لا يبرأ من القذف إلا بأربعة، فبالأولى لا يسقط عنه القتل إلا بأربعة أيضا، وقد روى عن النبى ﷺ أن رجلا قال يا رسول الله أرأيت إن وجدت مع امرأتى رجلا، أمهله حتى أتى بأربعة شهود، فقال النبى ﷺ (نعم) وروى عن على - رضى الله عنه - أنه سئل عن رجل دخل بيته، فإذا مع امرأته رجل فقتلها وقتله، فقال: على إن جاء بأربعة شهود، وإلا فليعط برمته.

(١) التور: ٤

وقال بعض الفقهاء إنه يكتفى في البينة بشاهدين، لأن الشهادة ليست على أصل الزنى، إنما هي لمنع القصاص، ولكن لا يثبت منع القصاص إلا بإثبات الزنى، فهي دعوى تتبعية ليست هي الأصلية، ولا هي موضع الخصومة، إنما موضع الخصومة هو منع القصاص، وإذا كان القصاص يكتفى فيه شهادة اثنين، فيكتفى في نفيه شهادة اثنين أيضا والأول أحوط، والقول الثاني أرفق بالناس، وأحوط لمنع العصاة.

٣١٥ - وهل يثبت هذا الحق لغير الزوج، قرر الفقهاء أن ذلك أيضا يثبت لغير الزوج، إن كان ثمة معاناة، وروى في ذلك أن رجلا من المسلمين خرج غازيا، وأوصى بأهله رجلا فبلغ الرجل أن يهوديا يختلف إلى امرأته فكمّن له حتى جاء فجعل ينشد:

وأشعث غره الإسلام منى	خلوت بعمره ليل التمام
أبيت على تراثها ويضحى	على جرداء لاحقة الحزام
كأن مواضع الأرداف منها	فثام ينهضون إلى فثام

فقام إليه فقتله، فرفع ذلك إلى عمر رضى الله تعالى عنه، فأهدر دمه، والظاهر أن الواقعة ثبتت لدى الإمام عمر بإقرار أولياء الدم الذين رفعوا الأمر إليه رضى الله تعالى عنه أو بأدلة أخرى.

ولقد قال بعض الفقهاء إن رجل رأى آخر يزنى، فإذا قتله لا يؤخذ بشيء، فلا يقاد منه، ولا يطالب بدية، وذلك لأنه رأى منكرا، وكان من الحق عليه أن يغيره، لقول النبي ﷺ: (من رأى منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان) ولأن الزنى جريمة مستمرة يجب المنع من استمرارها، فإن تعين القتل سبيلا للمنع، فإنه يكون قتلا بحق، دفعا للمنكر، ولأن ذلك من قبيل التعاون على دفع الإثم والعُدوان.

ولقد جاء في المعنى في هذا المعنى ما نصه: وإذا صال على إنسان صائل يريد ماله أو نفسه ظلما. أو يريد امرأة ليزنى بها فلغير المصّل عليه معونته في الدفع، ولو عرض للصّوص لقافلة جاز لغير أهل القافلة الدفع عنهم، لأن النبي ﷺ قال: (انصر أخاك ظالما أو مظلوما) وفي حديث: (إن المؤمنين يتعاونون على الفتن)، ولأنه لولا التعاون لذهبت أموال

الناس وأنفسهم، لأن قطاع الطريق إذا انفردوا بأخذ مال لم يعنه غيره. فإنهم يأخذون أموال الكل، واحدا واحدا، وكذلك غيرهم.

فمن المقررات الثابتة أن التعاون على دفع الأثام واجب، وخصوصا ما يتعلق بالأرواح والأعراض، وقد جاء في كتاب أحكام القرآن للجصاص ما نصه: ولا نعلم خلافا أنه لو أن رجلا قد شهر سيفه على رجل ليقتله بغير حق أن على المسلمين قتله ولا يعد هذا القتل دفاعا عن النفس، ولكن يعد من التعاون على دفع العدوان، ودفع العدوان يدخل في قوله تعالى: (وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان)^(١)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (اللَّهُ في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه).

٣١٦ - ومن القتل لأجل العرض الذي يسقط القود قتل الرجل ذات الرحم المحرم منه إذا علم أنها تزنى. وثبت لديه ذلك فإذا علم الرجل أن ابنته تزنى، وقام الدليل لديه على ذلك، فقتلها فإنه لا قود عليه من هذه الناحية، لا من ناحية كونه أباه، ولذلك أسقط القود في هذه الإمام مالك، وهو الذي أوجب القود في قتل الأب ولده. بأن أضجعه وقتله بالسيف، وكذلك إذا قتل الرجل أخته لعلمه يقينا بأدلة تثبت بين يدي القضاء أن أخته تزنى، فإنه لا يقاد بها، ولا دية لأنه لا عدوان، ومثل الأخ ذوو الأرحام الذين يتعيرون بزنى ذات الرحم المحرم.

ويفرق بين قتل الرجل ذات الرحم المحرم منه، ويقتل الأجنبي منها، بأن قتل الأجنبي إنما يسقط القود عند الكثيرين من الفقهاء الذين يسقطونه وبأن إسقاطه عن الأجنبي إذا جدهما في حال تلبس، فيكون القصد منع استمرار جريمة تدعو إلى إشاعة الفاحشة في الذين آمنوا، ولذلك يشترط في إسقاط القود أن تكون الحال تلبسا بالجريمة، أما سقوط القصاص عن ذي الرحم المحرم، فيكفي فيه العلم الحازم المطابق للواقع عن الدليل، لأن السبب هو دفع العار، وذلك يبعث عليه العلم، ويجعله في حال عذر. وإن لم يكن ذلك بحق شرعى ثابت، بل لعذر قائم.

ويلاحظ أن قتل القريب لذات الرحم منه له صورتان:

الأولى: أن يقتلها في حال تلبس، وهذا يكون قتلا بحق، لأنه يراها مع الزاني في حال جريمة مستمرة يجب قطع استمرارها، فإن تعين القتل سبيلا لذلك لم يكن منه مناص، ويكون القتل بحق.

(١) المائدة : ٢

الثانية: أن يكون القتل عند العلم، ولم يكن حال التلبس، وفي هذا الحال لا يكون القتل بحق، ولكن يكون القاتل معنورا للعار الذي يلحقه من استمرار هذه المرأة في غيها، ويظهر أن قتل الزوج لزوجته كذلك يفرق فيه بين صورتين.

وسنوضح قريبا الفرق بين القتل بحق، والقتل الذي يعذر فيه القاتل إن شاء الله تعالى.

القتل دفاعا عن المال»

٣١٧ - ومن القتل الذي لا تؤد فيه القتل دفاعا عن المال، فقد قال النبي ﷺ (من أريد ماله فقاتل فقتل فهو شهيد) ولا يكون شهيدا إلا إذا كان مأمورا بالقتال بوجهه، ولا يكون مأمورا بالقتال بوجهه إلا إذا كان قتله مباحا له ليصون ماله ويحفظه، وقد روى عن ابن عمر أنه رأى لصا فأصلت عليه السيف، قال الراوى فلو تركناه لقتله، وجاء رجل إلى الحسن البصري، فقال له: لص دخل بيتي، ومعه حديدة أقتله؟ قال نعم، بأى قتلة قدرت أن تقتله، وهذا مذهب التابعين ومن جاء بعدهم من الأئمة المجتهدين.

وروى عن النبي ﷺ أنه جاء إليه رجل يقول له: يا رسول الله، والرجل يأتيني يريد مالى، قال عليه الصلاة والسلام: ذكره الله، قال فإن لم يذكر الله قال استعن عليه من حواك من المسلمين، قال: فإن لم يكن حولى منهم أحد قال فاستعن عليه السلطان، قال فإن نأى عنى السلطان، قال قاتل دون مالك، حتى تمنع مالك، وتكون شهيدا فى الآخرة) وإذا كان شهيدا فالقتل إذا كان منه يكون بحق، وقد صرح بالإذن به النبي ﷺ.

وفى الحديث النبوى إشارات إلى وجوب التعاون بين المسلمين، وإن الاستعانة بهم فى فض الخصومات والنزاع على الأموال، مطلوب، وأنه إذا عجز الناس عن فض ما بينهم من نزاع يجرى بين أحادهم، فالسلطان هو الذى ينتصف، فإذا كان فى مكان ناء عن السلطان ولا سبيل إلى دفع الأذى إلا القتال يكون واجبا.

وإن المفتصب للمال أو السارق له إذا كان فى مكان ناء عن العمران، بعيد عن السلطان، فإنه من قطاع الطريق على المارة، المحاربين لله ولرسوله الذين قال الله تعالى فيهم (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن

يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا، ولهم في الآخرة عذاب عظيم^(١).

والسطو على الناس في حال النأي عن السلطان يكون عادة من مسلحين يريدون أخذ المال بقوة السيف، فالدفاع ليس عن المال فقط، بل عن المال والنفس معا.

القتل لدخول البيت بلا إذن:

٣١٨ - قرر القرآن الكريم أنه لا يصح لأحد أن يدخل دار غيره بلا إذن فقد قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها، ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون * فإن لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم والله بما تعملون عليم * ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون)^(٢).

فهذا النص الكريم يفيد - أولا - أن للبيوت حرمة لا يجوز لأحد أن ينتهكها، وأن أهلها لهم أن يمنعوا الداخلين بكل ضروب المنع، على ألا يستعمل الشديدا منها إلا إذا لم يجد الأقل، ويدل - ثانيا - على أن الدخول غير جائز، ولو لم يكن فيها أحد، لأن في الدخول ولو لم يكن أحد فيه اعتداء على حق الملكية، فوق ما فيه من تكشف للأستار، مادامت هذه البيوت مسكونة، ويدل النص - ثالثا - إن البيوت غير المسكونة لا يدخلها إلا إذا كان له فيها متاع فإذا لم يكن له فيها متاع لا يجوز له أن يدخلها احتراما للملكية، وفي حال وجود المتاع يتعارض حقان في الملكية، فحق صاحب المتاع أن يأخذه، وحق صاحب البيت أن يمنع، فيؤثر حق صاحب المتاع، لأنه لا ضرر على مالك البيت مادام غير مسكون فيكون المنع فيه ضرر، ولا نفع لصاحب البيت منه.

وإن المنع من البيت إذا فتح بغير إذن يكون بالأمر بالخروج سواء أكان الداخل معه سلاح أم لم يكن، مادام متعمدا الدخول من غير استئذان، فهو متعد بالدخول، فلصاحب البيت أو الدار أن يمنع استمرار التعدي، فإن خرج يطلب الخروج لا يجوز الضرب، لأن الضرب حينئذ هو الذي يكون فيه التعدي، ويصح أن يقترب بطلب الخروج ترهيب أو تهديد لأنه أفزع بالدخول من غير إذن، فكان له إفزاعه بالتهديد من غير أن يتجاوز.

فإن لم يخرج بالأمر أو بالدفع البدني، فإن له إخراجَه بالضرب بأسهل ما يضرب به، فإن كان الضرب باليد يخرجُه لا يتجاوز ذلك من غير قسوة، وإن كان الضرب بالعصا هو الذي يجدي، ولم يجد اللطم، ضرب ولا يجوز ضربه بالحديد مادام يجدي الضرب بالعصا، إذ أن الحديد آلة قاطعة، وقد يؤدي قطعها إلى القتل ولو لم يقصد إليه، وإذا كان بالضرب قد ذهب موليا لم يكن له القتل ويعد هو متعديا إذا قتله، ويكون عليه عقوبة القتل.

وإذا كان الضرب قد عطل له عضوا، كأن يكون قد أفقده الأذن، وكان هذا النوع من الضرب في غير اعتداء فإنه لا أُرش فيه، ولا قصاص، كأن يحاول ضربه، فيتعاركا، ويتغالبَا، فلا يستطيع أن يقاوم اعتداه إلا بضربة معطلة لذراعه، أو محدثة بها شللا، فإنه لا قصاص ولا أُرش.

وإذا لم يمكن دفعه إلا بالقتل فقتله، فإنه لادية ولا قصاص، فإن تعاركا بالسيوف، ولا بد أن أحدهما سيقتل الآخر لامحالة، فإذا قتله صاحب البيت فلا قصاص ولادية لأنه قتله بحق، وإن قتله الداخل بغير إذن فقد قتله اعتداء في الابتداء والانتها، فيكون مستحقا للقصاص إذا طلب ولى الدم ذلك.

ومن هذا نرى أن القتل لا يكون إلا آخر المراتب، ولا بد أن يعالج بغيره أولا - لأن آخر الدواء الكي.

وإذا قتل قبل أن يحاول المعالجة بالأمور السابقة، فإن لذلك صورتين:

إحدهما: أن يكون ظاهر الحال أنه لا يمكن أن يكون قاصدا القتل، كأن يدخل وهو مجرد من السلاح، وليس في ظاهر أمره أنه يريد اعتداء على نفس أو عضو أو مال، كأن يدخل لإرادة الصلح في خلاف، أو نحو ذلك فإنه في هذه الحال يكون القصاص على صاحب البيت، وكذلك إذا كانت حاله غير ظاهرة وليس في قدرته اعتداء.

الثانية: أن يدخل في عراك بسبب إرادة رب البيت الدفع بالقوة وأرادها من غير حاجة، فإذا قتل الداخل يكون قتلا بعذر، تجب فيه الدية ولا يجب القود.

وقد قال ابن قدامة في المغنى إن ذلك الترتيب يجب أن يكون في اعتداء على المال أو النفس فلا يكون الدفاع متجها إلى القتل إلا إذا تعذر الدفع بما دونه، وهكذا، وإن تجاوز الأسهل إلى الأصعب مختارا نال عقاب المعنور، وإن لم يكن مختارا سقط العقاب.

٣١٩ - وذلك كله إذا دخل من الباب الذي يدخل منه عادة، فهل إذا تسور الحائط أو نقب نقبا فيه أ يكون الحكم كذلك أم يختلف؟ في أحكام القرآن للجصاص مانصه:

ذكر ابن رستم عن محمد عن أبي حنيفة أنه قال في اللص ينقب البيوت (يسعك قتله، لقوله ﷺ (من قتل دون ماله فهو شهيد) ولا يكون شهيدا إلا وهو مأمور بالقتال إن أمكنه، فقد تضمن ذلك إيجاب قتله إذا قدر عليه، وقال أيضا في رجل يريد قطع سنك قال فلك قتله إذا كنت في موضع لا يعينك الناس فيه، وذلك لأن قطع السن أعظم من أخذ المال، فإذا قتله لحفظ ماله فأولى أن يكون القتل من أجلها).

وإن هذا الكلام يستفاد منه أن القتل يكون إذا امتنع عليه أن يستعين بأحد لدفعه. ولكن أيجوز لنا أن نعتبر النقب ذاته اعتداء يحل دمه، نقول إن النقب إذا نهاء عنه واستمر فيه فإنه يجوز أن يمنعه من الاستمرار فيه بالقتل.

ويلاحظ أن هذا النص يستفاد منه أن الدفاع عن النفس يتضمن الدفاع عن عضو من الأعضاء، فمن أراد قلع العضو عنوة، فهو مثل من أراد قتل النفس على سواء، تجرى فيه أحكامه.

دفاع المرأة عن نفسها:

٣٢٠ - دفاع المرأة عن نفسها، إذا راود رجل امرأة عن نفسها، ثم حاول إكراهها على الزنى، فدافعت عن نفسها، ولم يكن من يدفعه عنه فقتلته، فإنها لادية ولا تقاد لأجله، وذلك لأنه معتد، قتله يكون بحق، وإذا كان الاعتداء على المال يسوغ القتل للدفاع عنه، فأولى الاعتداء على المرأة بفعل المحرم يكون مسوغا للقتل دفاعا، إذا كانت قد استعانت فلم تعن، فإن من تقتله يكون قتله بحق إذا تعين القتل منعا لاستمرار الجريمة.

وقد جاء في المغنى لابن قدامة مانصه: (قال أحمد في امرأة أرادها رجل على نفسها فقتلته لتحسين نفسها، فلا شيء عليها، وذكر حديثا يرويه الزهري عن القاسم بن محمد عن عبيد بن عمران أن رجلا أضاف ناسا من هذيل، فأراد امرأة على نفسها فرمته بحجر فقتلته، فقال عمر رضى الله تعالى عنه: والله لا يودي أبدا، ولأنه إذا جاز الدفع عن ماله الذي

يجوز بذله وإباحته فدفع المرأة عن نفسها إن أمكنها ذلك، لأن التمكين منها محرم، وفي ترك الدفع تمكين).

ومن هذا تبين أن دفع المرأة عن نفسها من أرواها على نفسها واجب، ولا يحل لها أن تتركه يتمكن منها لأن ذلك حرام، فإن مكنته، فقد ارتكبت محرماً قد اضطرها إليه، وترك المحرم واجب، فما يكون سبيلاً إليه يكون أيضاً واجباً.

ولقد أثر عن عمر -رضي الله عنه- خبر قتل المرأة من أكرهاها فمكنت نفسها من استمرار اعتداء عليها بالقتل، فقد روى عن الليث بن سعد فقيه مصر القصة التالية التي جاءت في كتاب الطرق الحكيمة لابن القيم، وهذا نصه.

قال الليث بن سعد أتى عمر بن الخطاب يوماً بفتى أمرد، وقد وجد قتيلاً ملقى على وجه الطريق، فسأل عمر عن أمره واجتهد فلم يقف على خبر، فشق ذلك عليه، فقال اللهم أظفرني بقاتله، حتى إذا كان على رأس الحول وجد صبى مولود ملقى بموضع القتل، فأتى به عمر، فقال ظفرت بدم القتل إن شاء الله تعالى، فدفع الصبى إلى امرأة، وقال لها قومي بشائه، وخذي منا نفقة، انظري من يأخذه منك، فإذا وجدت امرأة تقبله وتضعه إلى صدرها، فأعلميني بمكانها، فلما شب الصبى جاءت جارية، فقالت للمرأة إن سيدتى بعثتني إليك لتبعنى بالصبى لتراه وترده إليك قالت: نعم اذهبي به إليها وأنا معك، فذهبت بالصبى والمرأة معها، حتى دخلت على سيدتها، فلما رآته أخذته فقبلته وضمته إليها، فإذا هي ابنة شيخ من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ، فأتت عمر -رضي الله تعالى عنه-، فأخبرته فاشتعل على سيفه، ثم أقبل إلى منزل المرأة، فوجد أباه متكئاً على باب داره، فقال له يا فلان ما فعلت فلانة؟ قال: جزاها الله تعالى خيراً يا أمير المؤمنين هي من أعرف الناس بحق أبيها مع حسن صلاتها، والقيام بدينها، فقال عمر قد أحببت أن أدخل إليها فأزيدها رغبة في الخير، وأحثها عليه، فدخل أبوها، ودخل عمر معه، فأمر عمر من عنده فخرج، وبقي هو والمرأة في البيت، فكشف عمر عن السيف، وقال أصدقيني، وإلا ضربت عنقك، وكان لا يكذب، فقالت على رسلك، فوالله لأصدقن، إن عجوزاً كانت تدخل على، فأتخذها أما، وكانت تقوم من أمرى بما تقوم به الوالدة وكنت لها بمنزلة البنت، حتى مضى ذلك حين، ثم إنها قالت: يابنية إنه قد عرض لى سفر، ولى ابنة فى موضع أتخوف عليها فيه أن

تضيق، وقد أحببت أن أضمرها إليك حتى أرجع من سفرى، فعمدت إلى ابن لها شاب أمرد، فهيأته كهينة الجارية، وأتنتى به لا أشك أنه جارية، فكان يرى منى ما ترى الجارية من الجارية. حتى احتضنتى يوما وأنا نائمة، فما شعرت حتى علانى وخالطنى، فمددت يدي إلى شفرة كانت إلى جانبي فقتلته، ثم أمرت به فألقى حيث رأيت فاشتملت منه على هذا الصبي، فلما وضعت ألقيته فى موضع أبيه، فهذا والله خبرهما على ما أعلمتك، فقال: صدقت، ثم أوصاها، ودعا لها وخرج، قال، لأبيها: نعمت الابنة ابنتك^(١).

ولاشك أن القصة تبدو غريبة تشبه قصص التسلية، ولكنها على أى صورة تدل على أن المرأة إذا قتلت من يتعدى عليها لا شىء عليها، ولولا أنها توافق رأى عمر الذى حكىناه أنفا قبلها، وأنها برواية الليث بن سعد فقيه مصر. وأنها جاءت فى كتاب قيم لابن القيم ما أثبتناها إلا لذلك والقتل هنا لمنع الاستمرار فى الجريمة، لا لمنع أصلها.

دفاع المرأة عن نفسها واجب:

٣٢١- ويلاحظ أن ابن قدامة فى المغنى يقول إن القتل دفاعا عن المراودة واجب، لأنه منع من التمكين من المحرم، بخلاف القتل دفاعا عن النفس فإنه ليس بواجب، بل هو جائز لمسوغ، وليس بواجب ملزم، وقد نقلنا من قبل عن الجصاص فى أحكام القرآن للجصاص أن القتل دفاعا عن النفس واجب، إن تعين القتل طريقا للنجاة، ولم يكن سبيل لغيره ويظهر من هذا أن الوجوب رأى الحنفية، وعدم الوجوب رأى الحنابلة.

ونلخص الآن أمورا ثلاثة: قتل المرأة من يراودها عن نفسها ويحاول حملها على الزنى واجب، وكذلك قتل الشخص من يحاول قتله، أو سلب ماله، وقتل الجائع المضطرب لمن منعه الطعام.

ويظهر أن الفقهاء متفقون على أن قتل المرأة من يحاول الاعتداء عليها بالزنى إن لم تستطع دفعه إلا بالقتل واجب، لأنها إن سكنت مع القدرة على دفعه قد مكنته من نفسها، فشاركته فى إثم الفاحشة، وذلك حرام بالاتفاق فالسكوت الذى يؤدى إليه حرام لامحالة، ودفع الحرام واجب، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل.

(١) كتاب الطرق الحكيمة ص ٣١، ٣٢، ٣٣ طبعة دمشق.

وأما القتل دفاعاً عن النفس فهو موضع خلاف، كما ذكرنا، ففريق من الفقهاء، قال أنه واجب إن تعين القتل، لأنه قد مكن من قتل نفسه، وقتل نفسه حرام: كما هو موضع الاتفاق، فالتمكين منها مع القدرة على الدفع يكون حراماً أيضاً، وقد سمي الله سبحانه وتعالى السكوت عن الجهاد بعدم الإنفاق إلقاء بالنفس إلى التهلكة كما قال سبحانه وتعالى: (وأنفقوا في سبيل الله ولا تلتقوا بأيديكم إلى التهلكة).

وقال الحنابلة أنه ليس بواجب، بل هو أمر مسوغ لا يلزم، ويقول في ذلك ابن قدامة، فأما من أريدت نفسه أو ماله، فلا يجب عليه الدفع لقول النبي ﷺ: (أجلس في بيتك، فإن خفت أن يهرك شعاع السيف، فغط وجهك) وفي لفظ فكن عبد الله المقتول، ولا تكن عبد الله القاتل، ولأن عثمان -رضي الله تعالى عنه- ترك القتال مع إمكانه ومع إرادتهم نفسه.

وإن المسألة من الوجهة القياسية يتنازعها نظران، وبذلك للقياس وجهان - أولهما - أن السكوت عن الدفاع يؤدي إلى إهلاك المرء نفسه، وأن الذي يهلكه معتد، والاعتداء يهدر الدم، فيكون الدفاع واجباً أوجبته المحافظة على النفس العادلة، وإباحة النفس المعتدية، فهذا الوجه يوجب القتل دفاعاً عن النفس.

والوجه الثاني من وجهي القياس أنه ستفقد إحدى النفسين المعتدية أو العادلة، وعندئذ يكون الأمر فيهما سواء، فأما أن يختار إحياء نفسه، وإما أن يختار إحياء نفس الآخر، وإن ذلك يقتضي الجواز ولا يقتضي الوجوب، ويركز ذلك أن هذه حال اضطرارية للمعتدى عليه، والرخصة الاضطرارية تسوغ الفعل، ولاتسوغ الاعتداء على حق الأدمى، ولا شك أن المعتدى له حق الحياة، وإن لم يكن في قوة حق الحياة بالنسبة للعادل.

والاعتداء على المال لا يجعل القتل واجباً، ولو تعين القتل دفاعاً عن المال، لأن القياس لا يثبت الوجوب، وأقصى ما يثبت الجواز، لأن حرمة النفس أشد من حرمة المال، وأقصى ما يفعله الاعتداء أن يسوغ القتل لا أن يوجبه، لأن النصوص الثابتة لاتجعل المال في منزلة النفس، بحيث يكون الوجوب، ولأن المال يجري فيه البذل اختياراً، فإذا اختار في حال الاعتداء عليه بذله وإعطائه، فقد أعطاه مختاراً مفتدياً نفس المعتدى فيكون له ثواب الفعل.

بقى الأمر الثالث: وهو الاضطرار إلى الطعام، وتعين القتل سبيلا لنيله، أيعد القتل واجبا في هذه الحال، كحال دفع المرأة عن نفسها، ولقد اتفق الفقهاء على ذلك، وقالوا إن طلب الطعام، ودفع المانع عن منعه، ولو بالمدافعة التي تؤدي إلى قتله واجب، بل إن بعض العلماء قال إن ذلك حق له، فهو يطالب بحق الحياة، والمطالب بحق الحياة مطالب بواجب، وليس مطالباً بأمر مندوب أو مستحب أو جائز، وإذا كانت المطالبة ببقاء الحياة واجبا فما يؤدي إليها يكون واجبا، وقد تعين القتل سبيلا لذلك، فيكون واجبا بوجوبها، ويلاحظ أن المضطر إذا وجد ميتة أو خنزيرا يأكله، لا يقاتل على مال الغير، وذلك على وجه في المذهب الحنبلي، لأن قتل النفس حرام وأكل الميتة أو الخنزير أو الدم حرام، ولكن وجه التحريم مختلف، فوجه التحريم في الميتة والخنزير لذاتهما، وليس في أكلهما اعتداء على الغير، أما التحريم في قتل النفس ولو معتدية، فإنه لحق هذه النفس، وحق الناس مقدم، ويقول ابن قدامة في تحقيق ذلك.

(فإن قيل قد قلتم في المضطر إذا وجد ما يدفع به الضرورة لزمه الأكل منه في أحد الوجهين، فلم لم تقولوا ذلك ها هنا (أي في مقام الدفاع عن النفس) قلنا لأن الأكل يحيى نفسه من غير تفويت نفس غيره، وها هنا في إحياء نفسه فوات نفس غيره، فلم يجب عليه).

أي أن الاعتداء على النفس أو المال يكون الدفاع جوازا، ولا يتعين الوجوب، كما لا يتعين الامتناع، كحال أكل الميتة، لأن حال وجوب المرخصات في الضرورة يحيى نفسا، بخلاف حال الدفاع عن النفس، فإنه لا حماية إلا بالقتل والقتال فكان الحكم هو التفريق بينها للأسباب السابقة. وقد تكلم الفقهاء في حال الذي تعرض للاعتداء على نفسه، وكان يستطيع الفرار، أيعد مدافعا دفاعا شرعيا إذا لم يفر وقاتل الصائل عليه حتى قتله، أم لا يعد لأنه كان له من القاتل مناص؟

في المسألة وجهان: أحدهما: أنه يعد معتديا، إذا لم يكن مضطرا إلى القتال، وكان يمكنه النجاة بنفسه بالفرار، وخير له أن يفر بدل أن يدخل في قتال لا يدرى أين تنصر فيه أم ينهزم، ولأن الإعفاء من الجريمة شرطه أن يكون المقاتل مضطرا إليه بحكم الدفاع عن نفسه، إذ لا منجاة له إلا بطريقة.

والوجه الثانى: أنه إن كان لا يعد فى حال دفاع شرعى، يعد معنورا فى القتال، وأنه لا يثق بنتيجة الفرار، وفوق ذلك إن المعتدى عندما أقدم على القتل، وهو بلا ريب يتوقع المقاومة قد رضى بنتيجة المقاومة، وهى قتله، فوق ما يحمله من وزر الاعتداء.

وفى الحالتين لا يقاد من القاتل، ولكن على الوجه الأول يلزمه الفرار، ويأثم إن لم يفر. وعلى الوجه الثانى لا يلزمه الفرار، ولا يأثم إن لم يفر.

وقد ذكر ذلك المغنى فقال: (إن أمكنه التهرب، فهل يلزمه؟ فيه وجهان أحدهما: يلزمه، لأنه أمكنه الدفع عن نفسه من غير ضرر يلحق غيره فلزمه، كالأكل فى الخصصة. والثانى لا يلزمه، لأنه دفع عن نفسه، فلم يلزم كالدفع بالقتال).

ومقتضى منطق الفقهاء أنه لا قود فى الحالين، ولكن قد يكون إثم يوجب تعزيرا، ولا يوجب دية ولا قودا، لأن المعتدى بمحاولته قتل غيره قد أباح دمه، وأصبح غير معصوم الدم بالنسبة لمن حاول الاعتداء عليه.

إباحة الأطراف بالاعتداء:

٣٢٢- قد بينا من قبل أنه إذا حصل اعتداء على نفس أوجب المقاومة أو سوغها، فإنه إذا أمكن منع الأذى بقطع الأطراف، فإنه لا قصاص فيها ولا أرش، كرجل صوب على آخر بندقية ليقتله، أو سهما ليصيب قلبه، فقاومه واستطاع أن يصيب ذراعه التى يصوب بها، أو رجله التى يقوم عليها ليعوقه عن الضرب، واكتفى بذلك، فإنه لا عقوبة لا بالقصاص، ولا بالمال، لأنه إذا كان دمه مهدرا، وأتلف نفسه فلا عقوبة، فأولى ألا يكون عقاب على من أتلف عضوا، لأنه إذا لم يكن عقاب على كل الأعضاء لا يكون عقاب على بعضها.

ويلاحظ أنه عند المقاومة يكتفى بأقل قدر منها فإذا كان يمكنه أن يدفع الاعتداء بقطع اليد التى تحمل الآلة التى تقتل لا يتجاوز ذلك، وإذا كان يمكنه رد الاعتداء بصرعه، ونزع الآلة من يده، ولو تقطعت بعض أتامله لا يتجاوز ذلك، وذلك لأن الدفاع أوجبه ضرورة المحافظة على النفس، والضرورة تقدر بقدرها، ولا يتجاوز الحد فيها كالمضطر الذى تباح له الميتة لا يباح منها إلا ما يدفع غائلة الجوع ولا يتجاوز ذلك ويتعداه.

وهناك أحوال يباح فيها العضو بصفة أصلية لا بصفة تبعية، كمن يعض آخر ويستمر مصرا على وضع إصبعه في فمه ليقتضيه، فإذا نزع يده فسقطت لذلك ثنيته فإنه لا قصاص في هذه السن، لأنه لا سبيل إلى منجاة يده من أن تقتضم أناملها إلا بنزعها، وقد قال ذلك جمهور الفقهاء، ولكن حكى عن ابن أبي ليلى ومالك -رضى الله عنه- أنه يضمن الدية وقدرت بخمس من الإبل.

وحجة الجمهور في قولهم هذا من جهة القياس أن على المعضوض أن ينجى يده، وذلك بنزعها من فم العاض، فإذا سقطت سنه، فإنه ما قصد فعلها، ولكنه قصد سلامة يده، وهو قصد شرعى سليم، وفوق ذلك فإن الذى يعض معتد، ودفع الاعتداء يسقط العقاب.

وقد روى أن النبى ﷺ أهدر ثنية أجير عض صاحبه فنزع يده من فمه فسقطت ثنيته وقال النبى ﷺ: فى ذلك للعاض: (أفيدع يده فى فيك تقتضمها قضم الفحل)، ويفرض هذا الحكم إذا لم يكن العض دفعا لاعتداء واقع من المعضوض، وقد تعين العض ردا له. فإذا كان كذلك، فإنه يجب على قالع السن دفع ديتها، وهى خمس من الإبل، كما قال النبى ﷺ: (فى السن خمس من الإبل)، إذ أن العض فى هذه الحال يكون مباحا؛ فيجب الضمان، وقالوا فى ذلك لو عض أحدهما يد الآخر، ولم يمكن المعضوض تخليص يده إلا بقلع سنه، فله عضه، حتى يترك يده، فإذا نزع كل واحد منهما يده، ففعلت سنه، فإنه ينظر إلى المعتدى ابتداء منهما، ويعتبر ظالما، ويضمن الدية للآخر، أما المظلوم المعتدى عليه فإنه لا يضمن شيئا؛ لأن فعل المعتدى محرم، فيوجب الضمان. وفعل المعتدى عليه لا ضمان عليه، لأنه يدافع عن نفسه، والدفاع حق شرعى.

الإطّلاع علم العورات:

٣٢٣- دخول البيوت بغير إذن حرام لكى لا يطلع الداخل على عورات أهل البيت، ولذلك كان التحريم أشد ما يكون فى الأوقات التى تكشف فيها العورات، ويحرم الدخول فيها، من غير استئذان على الموالى الذين يعملون فى البيت، والأطفال الذين يدركون، ولكن لم يبلغوا الحلم، وتبعة التحريم تقع على من يربونهم، قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم، والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر، وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة، ومن بعد صلاة

العشاء، ثلاث عورات لكم، ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن، طوافون عليكم بعضكم على بعض، كذلك يبين الله لكم الآيات، والله عليم حكيم * وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم، فليستأذنوا، كما استأذن الذين من قبلهم، كذلك يبين لكم الآيات، والله عليم حكيم^(١) وبهذا تبين أن الاطلاع على العورات حرام لذاته، وأن الأمر بالاستئذان سبيل لتجنب ذلك الحرام، وعلى ذلك إذا كان إنسان يحاول تكشف عورات الناس في بيوتهم فإن محاولته حرام، ومنعه فيها واجب.

على هذا اتفق الفقهاء، فقرروا بالإجماع أن منع رجل من النظر خفية أو علناً إلى عورات غيره واجب، وأن من يفعل ذلك بالناس يعزر، ولكن إذا قاومه حتى فقاً عينه، وهو يديم النظر ويمعن، كأن ينظر من خرق بالجدار، فرماه بسهم أيكون ضامناً بحيث يقتصر منه أو يدفع الدية، فقد اتفقوا على أنه لا يقاد منه، لأن في سبب الفقه يوجد شبهة حق، فلا يجب القصاص، ولكن أتجب الدية أم لا؟

روى عن الشافعي وبعض الفقهاء أنه تجب الدية، لأنه لو دخل منزله ونظر إلى امرأته لا يحل فقه عينه، فبالأولى لا يحل فقه عينه إذا نظر من خرق بالحائط، أو من غلق الباب أو من بعض فتحاته، والتعزير هو الذي يردعه وهو في ذاته يمنعه، والأطراف كالنفس لها احترامها.

وقال الحنابلة، ومعهم بعض الفقهاء أنه إذا فقتت عين من ينظر من وراء ستار إلى عورات رجل آخر لا دية على من فعل ذلك من داخل البيت، ولا قصاص، وحجته ما رواه أبوهريرة عن النبي ﷺ أنه قال: (لو أن امرأة أطلع عليك بغير إذن فحذفته بحصاة ففقت عينه لم يكن عليك جناح) وروى عن سهل بن سعد أن رجلاً أطلع من باب في حجر النبي ﷺ، ورسول الله ﷺ يحك رأسه بعمدري في يده فقال الرسول عليه الصلاة والسلام لو علمت أنك تنظرني لطعنت بها في عينك، وهذا حديث متفق عليه، ولا تقاس حال من ينظر من وراء خرق في الباب أو غلق على حال من يدخل المنزل فينظر، لأن الداخل في المنزل مرئي فيمكن الاستتار عنه، وبذلك يكون ثمة عدم تمكين الناظر من المنظور.

على أنه لا قياس في موضع النص وما دام النص قد جاء فلا عبرة بالقياس، فضلاً عن أن القياس غير مستقيم.

ولكن هل يكون فقه العين سائفا حيث يمكن دفعه بغيره، روى عن الإمام أحمد، أن ذلك إنما يكون حيث لا يمكن دفعه إلا بذلك، كالقاتل لا يمكن دفعه إلا بالقتل، وروى عنه غير ذلك، لظاهر الحديث.

والظاهر أن فقه العين لمنع الاستمرار في جريمة هناك الاستتار، ولاشك أن منع الاستمرار العاجل، لا يكون إلا بالمبادرة بحذف العين بالحصاة، ولأن ذلك زجر لمن يرتكب هذه الجريمة، لأنه إن كان يتوقع فقه عينه لا يفعل إذن لا يعرض بصره للضياح لنزوة من نزوات العبث والمجون.

وجواز حذف العين بحصاة كما أشرنا لمنع جريمة مستمرة دائمة فإذا قطع الناظر نظره قبل أن يصيبه شيء، فإنه ليس لمن كشف ستره أن يتبعه ويفقه عينه، لأن النبي ﷺ لم يتبع من قيل له أنه اطلع عليك في ثقب من الباب، ولأن جزاء إيذاء البصر، لمنع الجريمة المستمرة، وليس في ذاته عقوبة، وإنما عقوبته التعزير، فمن كان ينظر إلى عورات الناس ويمضى، فإن القاضي يعزره.

وظاهر أن هذا العمل يسوغ إذا كانت محاولة يكشف بها الأسرار من ثقب في باب أو جدار، أو شق أو نحو ذلك مما لا يتنبه إليه صاحب الدار، ولا يتجه إليه الناس إلا لشنود في أنفسهم، ولذلك لا يجوز حذف حصاة في حال ترك الباب مفتوحا، حتى رآه بعض الناس ولو وقف يمعن بنظره، لأن الإثم اشترك فيه صاحب الدار إذ أنه لم يستتر، وكان الأولى به الاستتار، وإنما المسوغ كان في حال من استتر واتقى أنظار الناس فأبى الأثمون إلا أن يكشفوا أستاره.

وإن هذا بلاريب أدب من آداب الإسلام الذي يدعو إلى الحياء، والاحتشام، والله بكل شيء محيط.

السببية

٣٢٤ - إن القصاص يجب بتحقيق أمور ثلاثة:

أولها: أمر ترتبت عليه الجريمة.

ثانيها: انعقاد السببية بين الأمر الذي كان فيه اعتداء والجريمة ذاتها بحيث يكون

ذلك الأمر هو السبب، والجريمة هي المسبب قطعاً، والارتباط بينهما ثابت قطعاً.

والأمر الثالث: هو القصد إلى النتيجة التي وقعت، وهي الجريمة، بحيث يثبت أنها مقصودة، ولم تكن تبعية بالنسبة للفعل أو كانت غير مقصودة.

وكلامنا الآن في السببية، وهي أن يتحقق أن ما وقع مقصودا هو السبب في القتل، أو السبب في قطع طرف من الأطراف، والعبرة بالفعل المقصود الذي قصد به ارتكاب الجريمة إذا ترتبت عليه.

والأمر واضح في ذاته، ولكن قد يلتبس عند التطبيق، فقد يكون الجرح غير مميت في الحال، ولكن أجهز شخص آخر قبل أن تنتج الضربة الأولى نتائجها، فهل المجهز هو الذي قتل قتلا يوجب القصاص، يعتبر هو القاتل أم يعتبر الجرح لأنه لو ترك من غير عمل الآخر لمات من جراحته، وكذلك لو كان الضرب مميتا، ولكن يمكن علاجه فأفعل المجرع حتى مات، أعتبر السببية بفعل الاعتداء من الضرب ضربا مميتا بآلة من شأنها أن تميت، أم يعتبر الجرح بإهماله شريكا في قتل نفسه، فلا تنعقد السببية بين فعل المعتدى، وبين النتيجة، وقد ضربوا على ذلك أمثلة عدة منها:

(أ) إذا شق بطنه وأخرج أمعاءه، ثم ضرب رجل عنقه بالسيف عمدا فأيهما يعتبر قاتلا إذا أجهز عليه الآخر قبل أن يترتب على الفعل الأول أثره، وهو الموت.

(ب) إن ألقاه في ماء قاصدا إغراقه، ولكن كان يمكنه التخلص فالتقمه حوت أتنعقد السببية.

(ج) إذا ألقى رجلا من شاهق ليقتله، فتلقيه آخر بالسيف وقتله أتنعقد السببية في الرمي.

وهكذا غير ذلك من الصور، التي تتعاقب فيها أعمال القتل.

وقد وضع الفقهاء لذلك قاعدة ترجع إليها الجزئيات المختلفة، فقالوا: أنه إذا جنى اثنان جنائتين متعاقبتين نظر فإن كانت الأولى أخرجته من حكم الحياة مثل شق بطنه وقطع ما فيها، أو ذبحه ثم ضرب الآخر عنقه، فالأول هو القاتل لأنه لا تبقى مع جنائته حياة فيكون الضارب من بعده كمن ضرب ميتا أو ما هو في حكم الميت، ويكون على الثاني التعزير، كما لو جنى على ميت.

وإن كان جرح الأول يجوز أن تبقى الحياة معه مثل شق البطن من غير إخراج للأحشاء، أو جرحه جرحا يمكن البرء منه، فجاء آخر وأجهز عليه فإن القاتل هو الثانى، لأن سببية الأول لم تتم، والسببية المقطوع بها هى سببية الثانى، فهو الذى يتحمل التبعة.

ويتطبيق هذه القاعدة على الأمثلة السابقة يتبين الحكم فيها، ويتبين من الذى يعتبر قد تسبب فى القتل تسببا لاشك فيه، فإذا ألقى رجلا من شاهق وثلثاه آخر بالسيف، فالقصاص على الثانى، لأن حال الإلقاء لا تأتى بالموت قطعاً، والثانى فوت الحياة فى حال لم يكن ثمة يأس من حياته، وكذلك إذا صوب رجل لآخر سهما قاتلا، وقطع آخر عنقه قبل أن يصل السهم إليه، فإن فعل الأول لم يؤد إلى الموت، ولم يحدث موت بسببه، وإن الموت حدث بالثانى، وفى هذه الصور وأشباهها ينقطع حكم الفعل الأول على أنه سبب والذى قطع السببية فيه هو فعل الثانى.

وإذا قطع رجل طرف رجل آخر، ليقتله، وكان الجرح يؤدى إلى الموت، فجاء آخر وقتله، فقد قال الفقهاء إن القاتل هو الثانى، ولكن الأول قطع الطرف، فيجربى عليه القصاص فى الطرف.

وتحقق السببية فى الصورة الآتية:

(أ) إذا جرح شخص آخر جرحا مميتا، واستمر ملازما الفراش حتى مات من غير أن تندمل جراحه يكون الجراح قاتلا ويقاد منه ولو اندملت جراحه واستمر محموما حتى مات، وقرر خبيران طبيبان عدلان أن الموت من الجرح كان قاتلا .

(ب) ولو ضرب شخص آخر ضربا جارحا، وكان المضروب مريضا، ومات بسبب هذا الضرب، فإنه يعتبر قاتلا، قال بعض الفقهاء: لا قصاص، لأن سبب الموت من حال المرض، ومن الضرب، فلم تتحقق السببية، ولكن الرأى الأول أسلم، لأن الاعتداء ثبت، والسببية بين الفعل والجريمة قد انعقدت، فلا معنى للتراخى فى العقاب وإلا كان ضرب القوى يوجب العقاب، وضرب الضعيف لا يوجبه، وذلك غريب فى المعنى.

(ج) ولو جرحه جرحا كان قابلا للعلاج، ولكن المجروح تركه حتى مات فالقصاص لتحقق السببية وقد فصل بعض الفقهاء تفصيلا حسنا، فقالوا: إن كان الجرح مهلكا بذاته

فترك المجروح علاجه يأسا أو فقرا، فالقصاص ثابت، لأن البرء غير موثوق به من العلاج، وعلى ذلك يكون تحمل المجروح تبعة الإهمال غير ثابتة، فبقى السبب الموجب قائما من غير مانع يمنع الوجوب.

أما إذا كان البرء منه مرجوا كأن كان الجرح غير مهلك، وأهمل المجروح العلاج فإنه لا قود، ويكون العقاب عقاب الجرح المقرر فى الجروح، فإن كان قطع عضو، قطع عضو الجرح، وذلك لأن السببية فى القتل لم تتعقد، لأن إهمال المجروح كان جزءا من السبب.

ويصح أن يكون هناك تفصيل فى الأمر الأخير إذا كان المجروح فى أرض نائية وهو منقطع عن كل أنواع العلاج، فإن سببية القتل تكون ثابتة ويجب القصاص، وفيه حسم مادة الفساد.

السببية والجريمة السلبية:

٣٢٥ - يقصد بالجريمة السلبية الجريمة التى تنشأ عن ترك واجب.

فمن يترك عطشان صاديا من غير أن يسقيه ومعه الماء، فإن الواجب عليه أن يسقيه، فإذا تركه، وهو يعلم أنه لن يجد الماء وسيموت عطشا لامحالة، يكون قد ترك واجبا، وتسبب على هذا الترك موته، فهل يعد قد ارتكب جريمة قتل، إن الفقهاء أجمعين قالوا ذلك، ولكنهم قالوا أنها جريمة دينية، فهل يترتب عليها القصاص.

كان فقهاء الحنفية فى جانب، وجمهور الفقهاء فى جانب آخر، فالحنفية الذين يشترطون للسببية الموجبة للقصاص المباشرة مع القصد إلى الاعتداء، قالوا إنه لا قصاص، وجمهور الفقهاء الذين لا يشترطون لتحقيق السببية المباشرة قرروا القصاص على اختلاف بينهم، مع الاتفاق على الأصل، ونذكر صورا لهذه المسائل التى تجمعها الكلية التى ذكرناها.

(أ) إذا حضر نساء الولادة، فقطعت إحداهن سررة المولود من غير أن تربطها، ونهاها الباقيات، فمات بعد القطع بقليل فإن كان ذلك يقتل غالبا يجب القصاص على من قطعت السررة، لأن قطعها وتركها من غير ربط كان سببا فى الهلاك.

(ب) إذا حبس المجنى عليه في مكان لا يصل إليه فيه الطعام، ومنع منه حتى مات جوعاً، أو عطشاً، فالقود يثبت عند مالك والشافعي وأحمد، لأن السببية انعقدت بفعل وترك، فالفعل هو الحبس، والترك هو عدم إمداده بالطعام والشراب، والترك هو السبب المقترن بالموت والحبس هو الذي أدى إلى أن يكون الترك مؤدياً إلى هذه الغاية.

(ج) من منع الماء عن مسافر، ومعه ما يزيد عن حاجته، ويعلم أنه يموت إن لم يسقه قتل به عند الظاهرية وبعض الفقهاء.

(د) إذا امتنعت الأم عن إرضاع ولدها، حتى مات، فإنها تقتل به عند مالك، لأنه مقتضى مذهبه، يقتل الوالد والوالدة بالولد إذا قتله أحدهما.

٣٢٦ - وخلاصة القول أن الجريمة السلبية من حيث انعقادها سبباً موجباً للقصاص، اختلفوا فيها على أقوال ثلاثة:

أولها قول المالكية والظاهرية أنها تنعقد بها السببية إذا تعين الامتناع سبباً للموت وكان المنع مقصوداً، فإن المنع في هذه الحال يكون كالفعل، وقد ضربنا الأمثال على ذلك، ولكن لابد أن يكون المنع لأجل القتل مقصوداً.

القول الثاني: قول الشافعي وأكثر الحنابلة أن المنع إذا سبقه عمل كأن حبسه وتركه من غير ماء ولا طعام، أو قطعت السرة، وتركته رطبها، فإنه يجب القصاص إذا ثبت أن القصد من ذلك القتل، أما إذا لم يكن فعل سابق، بل كان امتناع مجرد، فإنه لا ينعقد سبباً للقتل، إذ لا يتبين القصد.

ثالث الأقوال: هو قول الحنفية، وهو أن الجريمة السلبية لا تنعقد موجبة للقصاص، لأن شرط القصاص المباشرة من الجاني، وليس فيها مباشرة لعمل سواء أصبحها فعل إيجابى أم لم يصبحها، ومثال التي يصبحها فعل إيجابى أن يحبس رجلاً ويطين عليه باب الدار التي حبسه فيها، ويمنع عنه الطعام والشراب حتى يموت، وكمن يترك رجلاً محبوساً، ويدخل عليه سبعا يفترسه، فإنه لا قصاص لأن شرط القصاص مباشرة الجريمة ولم توجد هذه المباشرة، بيد أن الإمام أبا حنيفة اختلف مع صاحبيه في وجوب الدية في حال حبس الرجل، فقال صاحبان تجب الدية، لأنه إن لم يكن قد باشر القتل، فقد تسبب فيه، والقتل بالتسبب يوجب الدية كمن حفر بئراً في غير داره فتردى فيها أعمى فإنه تجب الدية.

وقال أبو حنيفة: لا دية، لأن موته ما كان بسبب عمله، ولكن كان بأمر من ذات نفسه.

والحق أن رأى مالك أسلم، وأكثر زجرا للأئمة.

وقد وضع أبو محمد على بن حزم الأندلس الجرائم السلبية، ومراتبها في العقاب، فقال: حدثنا حفص بن غياث عن الحسن أن رجلا استسقى على باب قوم فأبوا أن يسقوه، فأدركه العطش، فضمنهم عمر بن الخطاب ديته، قال أبو محمد: القول في هذا عندنا وبالله تعالى التوفيق هو أن الذين لم يسقوه إذا كانوا يعلمون أنه لاماء له ألبتة إلا عندهم، أو لا يمكنه إدراكا أصلا، حتى يموت فهم قتلوه عمدا، وعليهم القود، بأن يمنعوا الماء حتى يموتوا، كثروا أم قلوا، ولا يدخل في ذلك من لم يعلم بأمره منهم، ولا من لم يمكنه أن يسقيه، فإن كانوا لا يعلمون ذلك، ويقدرين أنه سيدرك الماء فهم قتلوا خطأ وعليهم الكفارة، وعلى عواقبهم الدية ولا بد، برهان ذلك قول الله تعالى: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)^(١) وقال تعالى: (والحرمت قصاص) وبيقين يدرى كل مسلم، أن من استسقاها مسلم، وهو قادر على أن يسقيه فتعمد ألا يسقيه إلى أن مات عطشا، فإنه قد اعتدى عليه بلا خلاف أحد من الأئمة، وإذا اعتدى فواجب بنص القرآن أن يعتدى على المعتدى بمثل ما اعتدى به، فصح قولنا بيقين لا إشكال فيه وأما إذا لم يعلم بذلك، فقد قتله إذ منعه ما لا حياة له إلا به، فهو قاتل خطأ، فعليه ما على قاتل الخطأ.

ومثل الموت عطشا عند ابن حزم الموت بسبب الجوع والعري، ويقول في ذلك:

(وهكذا القول في الجائع والعارى، ولا فرق، وكل ذلك عدوان، وليس هذا كمن اتبعه سبع، فلم يؤوّه، حتى أكله السبع، لأن السبع هو القاتل ولم يمت من جنايتهم، ولا مما تواه، ولكن لو تركوه، فأخذ السبع وهم قادرون على إنقاذه فهم قتلوا، إذ لم يمت إلا عن تركه، وهذا كمن أدخله في بيت، ومنعه الطعام حتى مات).

ونرى من كلام ابن حزم أنه يفرق بين صورتين في قتل السبع الإنسان، والناس

يرونه.

الصورة الأولى أن يحتاج إلى إيواء، ولا يؤوّه حتى يقتله السبع، وفي هذه الصورة لا جريمة منهم، لأن عدم الإيواء ليس هو السبب في الموت، إنما السبب قتل السبع له ولا سبيل لإنقاذه منه.

(١) البقرة: ١٩٤

والصورة الثانية: أن يساوره السبع، وهم يستطيعون دفع السبع، ولم يدفعوه، فإنهم يكونون قاتلين، والسببية ثابتة، فتركهم الإنقاذ كتركهم الإمداد بالماء أو الغذاء أو الكساء، ومن هذا الترك كان الموت.

وإن التفرقة في الواقع بين الحالين دقيقة، أو غير واضحة، ونرى أنه إذا كان القتل ينسب إلى السبع في الصورة الأولى فهو منسوب إليه في الثانية، لواجب، والامتناع عن دفعه إذا كان جريمة سلبية، فالامتناع عن الإيواء أيضا جريمة سلبية.

والخلاصة أننا نرى من كلام الفقهاء الذين أثبتوا الجريمة السلبية أن السببية فيها منعقدة عندهم، لأنهم لا يفرقون بين الجريمة بالمباشرة والجريمة بالتسبب، فإن العدوان متحقق فيهما، والسببية ثابتة، وهي مناط العقاب، ولا يصح التفرقة بين من باشر القتل، ومن عمل عملا يترتب عليه الموت لا محالة.

وهم يقررون أن الجريمة إذا لم تمكن نسبتها لفاعل مباشر فإنها تنسب للمتسبب^(١)

تحقق القصد إلى العدوان

٣٢٧- لكي تثبت العقوبة لابد من تحقق عناصر ثلاثة: نعد لها وقصد إليها وإرادة حرة مختارة، وعلم بالنتيجة عنها، فلا تثبت العقوبة إلا إذا كان العدوان، وتحقق العناصر الثلاثة في القصد؟

ولكن هل المباشرة شرط لتحقيق عقوبة القصاص؟

قبل أن نجيب عن هذا السؤال نقول: إن الجرائم قسمان: جرائم تقع بالمباشرة كمن يقتل إنسانا بسيفه أو يرميه بسهمه، أو برصاصة، وكمن يقطع يد إنسان، أو يفتق عينه.

والقسم الثاني جرائم تقع بالتسبب، وتلك لها صور كثيرة منها: شهادة الزور التي تؤدي إلى الحكم بالإعدام، ومنها التحريض على القتل، ومنها المشاركة بمنع إجابة المغيثين للمستغيث، ومنها إحداث الخلل في آلة عامل لكي تقتله، أو تقطع طرفا من أطرافه، ومنها كل الجرائم السلبية، فإنها لا تعتبر مباشرة.

(١) عقدنا بحثا قيميا للجريمة بالترك في الجزء الأول من كتابنا الجريمة والعقوبة (الجريمة) - الناشر دار

والجرائم الإيجابية منها ما هو مباشر وما هو بالتسبب، فشهادة الزور التي تؤدي إلى الإعدام جريمة إيجابية وهي ليست بالمباشرة، ولكن بالتسبب والشريك بمنع المغيثن لم يكن قاتلا بالمباشرة، بل بالتسبب، والمحرض الذي لم يباشر القتل شريك في القتل، وإن لم يكن بالمباشرة، ومن عطل جزءا في آلة ليؤذي العامل عليها بقتل أو إتلاف عضو أو جراحة يكون متسببا، ولا يكون مباشرا.

ولا شك أن المباشرة توجب أن تكون الجريمة إيجابية، لأنها عمل مباشر.

ولذلك نرى أن الذين اشترطوا المباشرة لوجوب القصاص لم يعتبروا الجريمة السلبية، لأنها من قبيل التسبب، والذين لم يشترطوا المباشرة أكثرهم اعتبر الجريمة السلبية موجبة للقصاص.

والقصد الجنائي الذي هو مناط القصاص أن يتجه الفاعل إليه مقدرًا نتائجه مريدا لها، فإذا كان القصد متجها إلى القتل لابد من تقدير نتائجه وإرادتها، وذلك بإزهاق الروح، وإذا كانت الجناية قطع عضو من الأعضاء لابد من إرداة القطع وتقدير أن الفعل الذي يفعله مؤد إلى هذه النتيجة التي يطلبها، ويجعلها غاية مقصودة لها، وكذلك بالنسبة للجروح وغيرها، مما يجرى فيه القصاص، فهو منوط بقصد الاعتداء وإرادته، ولابد أن يتحقق من أن الفعل ممنوع، فإذا أراد قتل إنسان وقصد إلى الفعل، معتقدا أن المقتول مباح الدم، فيتبين أنه معصوم الدم، بأن يظن المقتول حربيا، فيتبين أنه مسلم أو ذمي، فإن القصد الجنائي يفقد أحد عناصره، ويعد الفعل خطأ لأنه أخطأ في القصد.

ولا شك أن كون الفعل محرما أو غير محرم يستبين بأوامر الشارع وبمعرفة الأشخاص، والعذر يكون عند الجهل بحالهم.

أما التعمد والإرادة فهما أمران يختفيان بالباطن، ولابد من أمر مادي يدل عليهما، وهنا نجد الفقهاء يختلفون في الجريمة الموجبة للقصاص إذا كان القصاص ممكنا، بسبب اختلافهم في الأدلة الدالة على العمد، أو إرادة النتائج المترتبة على الفعل.

٣٢٨- وأشدهم تشديدا في أدلة العمد وإرادة النتائج أبو حنيفة رضي الله عنه وأصحابه، فقد حصروا القتل الموجب للقصاص في القتل المباشر بآلة ينشأ منها القتل

عادة، وأنه إذا كانت الآلة كذلك، وحدثت منها الوفاة، فإن القود يثبت، ذلك لأن عقوبة القصاص هي أقصى العقوبات وأشدّها، فهي كما جاء في كتاب البدائع عقوبة متناهية، ولا بد أن تكون الجريمة الموجبة لها هي أقصى الجرائم وأشدّها، أي تكون جريمة متناهية خالية من أي احتمال.

وإذا كان القتل بآلة تقتل عادة من مختار مريد يعرف أن المقتول غير مباح الدم. فقد ارتكب موجب القصاص، ولا يصدق في ادعائه عدم قصد القتل إلا بدليل مثبت لذلك.

وبذلك يتبين أن قصد القاتل عند الحنفية دليله المادى يتكون من شطرين:

المباشرة والآلة، وأن أبا حنيفة رضى الله عنه من الفقهاء يشترط أن تكون الآلة محددة من شأنها أن تفصل الأجزاء، فإن كانت غير محددة، بأن كانت بمثل حجر ثقيل، أو هراوة غليظة من شأنها تقتل عادة، فإنه لا قصاص، وقد خالفه في ذلك جمهور الفقهاء، فلم يشترطوا أن تكون محددة، بل اشترطوا فقط أن يقتل بها عادة.

وحجة أبي حنيفة -رضى الله عنه- أن المحدد هو المعد للقتل، فيكون استعماله دليل القصد إلى القتل أو إلى القطع، فيكون القتل الحاصل به عمدا محضا، واستعمال آلة غير معدة للقتل لا يدل على القصد إلى القتل بيقين، لأن كل قتل يكون بالآلة المعدة عادة فاستعمال غيرها يحتمل أن يكون قد أراد القتل بها أو أراد مجرد الضرب، ومع هذا الاحتمال لا يتأكد القصد، فلا يتوافر ركن الجريمة.

وقد روى عن أبي حنيفة أن الضرب بالحديد، ولو كان غير محدد كالسيف والسكين، إذا أفضى إلى الموت يعد قتلًا مباشرًا مقصودًا، وحجة هذه الرواية أن الحديد عادة آلة معدة للقتل، قال الله تبارك وتعالى: (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس) والقتل بعمود الحديد الغليظ معتاد، فيكون القتل به دليل القصد إلى القتل.

وروى أنه لا يكون القصد إلا بآلة تكون محددة، لأنها هي التي تحدث الجرح، وقد شرحنا حجتها، إذ هي التي تجرح، وهي غالبًا لا تستعمل في الضرب المجرد، بل تستعمل في القتل أو الذبح أو القطع بشكل عام.

هذه حجة أبي حنيفة في أنه قصر الآلة الدالة على القصد على الحديد المحدد أو

الحديد مطلقًا.

أما الآخرون فقد اشترطوا المباشرة من غير أن يشترطوا آلة معينة للدلالة على القصد، واعتبروا القصد ثابتاً في كل آلة تؤدي إلى القتل، وهي تقتل عادة، كالضرب بالحجر الشديد أو الضرب بهراوة ثقيلة من شأنها أن تقتل عادة، وحجتهم في ذلك أن الضرب بكل مهلك عادة قصد إلى القتل إذا كان لا يستعمل إلا في القتل، فيكون القتل به دليلاً على القصد كاستعمال السيف والسكين والحديد بشكل عام، إذ لا يتصور غير ذلك، فمن رمى شخصاً بحجر ثقيل، واستهدف رأسه وهو إذا أصاب الرأس يقتل حتماً لا يمكن إلا أن يكون قاصداً القتل، وحسبه ذلك دليلاً على وجود إرادة القتل.

هذا هو المذهب الحنفى والاختلاف فيه، وقد لخصه تلخيصاً جيداً مثلاً خسروا في دور الأحكام فقال:

«إن القصد فعل القلب لا يوقف عليه، فأقيم استعمال الآلة القاتلة مقامه تيسيراً، فإن الآلة القاتلة غالباً هي المحددة، لأنها هي المستعملة للقتل، وأما الضرب بالحجر والخشب، فمن شبه العمد عند أبي حنيفة، لأن في هذا الفعل معنى العمدية باعتبار قصد الفاعل إلى الضرب، ومعنى الخطأ باعتبار عدم قصده إلى القتل، لأن الآلة التي استعملت ليست بآلة القتل، والعاقلة إنما يقصد إلى كل ما فعل بالته، فاستعماله غير آلة القتل دليل على عدم قصده إليه فكان خطأ يشبه العمد.

٣٢٩ - هذا هو مذهب الحنفى في الآلة التي يكون بها القتل عمداً يستحق فاعله القصاص، والآلة هي الدليل على القصد.

والمذهب المالكي ينظر إلى ما اقترن بالفعل من أمور تدل على القصد لا مجرد الآلة، فإذا ضرب الجاني المجنى عليه بمحدد أو مثقل أو بغيرهما كقضيب أو سوط، ونحوهما مما لا يقتل غالباً، وكان القتل لعداوة أو في حالة غضب، فترتب على ذلك الموت، فإنه يجب القود، لأن الموت قد وقع بفعل مقصود، ولا عبرة بالآلة، إنما العبرة بالنتيجة.

وأما إن كان الضرب في غير عداوة أو غضب، بل للتأديب أو اللعب، فمات المضروب، فإن كان الضرب بنحو سيف أو ما يقتل عادة، فالقود، وإلا فلا قود، وإنما تجب الدية.

ونرى من هذا أن مالكا -رضى الله عنه-، ينظر فى الموضوع إلى قصد الفعل الذى يفضى إلى الموت وكونه يؤدي إلى الأذى أو لا يؤدي، ولا ينظر إلى الآلة إلا فى حال فرض أنه لا غضب ولا عداوة.

فمالك يعتبر من تعدد الفعل الذى يفضى إلى الموت قاتلا، ولو كانت الآلة لا تقتل عادة، ولكنها قتلت لضعف فى المضروب، أو لحال حر شديد، أو لنحو ذلك، فالعبرة هى فى القصد إلى الفعل من غير اتجاه إلى إرادة النتائج فى ذاتها، سواء أُرادها أم لم يردّها، فإذا لم يشب القصد إلى ذات الفعل شائبة من إرادة تأديب أو لعب، فلا عبرة بالنتائج.

وإن شاب الفعل إرادة تأديب أو لعب، فإن العبرة حينئذ بالآلة، فإن كانت تقتل عادة كسيف، أو عمود حديد يقتل لامحالة، فإنه تكفى الآلة لإثبات القود.

وبهذا نرى المالكية ينظرون فى القصاص إلى النتيجة وهى إزهاق الروح والقصد إلى ذات الفعل المفضى إلى الموت، وتحقق قصد الضرب والأذى فقط، وذلك نظر له مغزاه فى صيانة الأنفس، وحماية الدماء ومنعها من الإهدار، لأن العدوان يتحقق، ولو لم يقصد النتائج، والعبرة عند المالكية بتحقيق النتيجة والعدوان فى الأمر الذى أدى إليها.

وهذا رأى المالكي قريب منه المذهب الظاهري، فالضرب المقصود الذى يشتمل على عدوان، ويؤدي إلى الموت يستلزم القود، سواء أكان بألة يمات منها أم لم يكن بألة يمات منها.

ومذهب الشافعى بالنسبة للآلة هو مذهب الصاحبين من تلاميذ أبى حنيفة، وهو أن يكون العمد بألة يقتل بها غالبا، سواء أكانت محددة أم كانت غير محددة، مادامت من شأنها أن تقتل.

٣٣٠ - وقد قسم المغنى الحنبلى القتل بالنسبة للآلة إلى قسمين:

أحدهما: أن يضرب بمحدد كالسيف، والسكين، والرمح، وما فى معناها مما يحدد فيخرج من الحديد والنحاس والرصاص والذهب والفضة والزجاج والحجر المدبب، فهذا كله إذا جرح به جرحا كبيرا، فمات، فهو قتل عمد، وقد ذكر أن ذلك لا خلاف فيه بين العلماء، وقد يكون من كلام أبى حنيفة ما يؤدي إليه، لأنه رضى الله عنه لم يشترط فى المحدد أن يكون من الحديد، بل يشمل هذه الأنواع وغيرها مما يجرح جرحا كبيرا.

وإن جرح جرحا صغيرا، فإن كان فى مقتل فهو كالجرح الكبير، لأن الإصابة فى المقتل.

ومثل ذلك إذا كانت الآلة مسمومة فيما يظهر، فإن جرح على -رضى الله عنه- عندما أصابه ابن ملجم لم يكن كبيرا، ولكنه كان من سيف قد سقى سماء، وهذا قياس على ما جاء فى المغنى، من تفرقة بين جرح صغير يصيب مقتلا وجرح كبير وإن كان الجرح يسيرا ولم يصب مقتلا، ولكن مات منه فقد جاء فى المغنى: قال أصحابنا إن مات فى الحال ففيه القود.

وإن بقى زنا، ففيه وجهان:

أحدهما: أنه لا قصاص فيه، لأن الظاهر أنه لم يمت منه، لأنه لا يقتل غالبا، فأشبهه العصا والسطوط، ويقول أن التعليل الأول أظهر، لأنه لما احتمل حصول الموت بغيره ظاهرا كان ذلك شبهة تدرأ القصاص.

والوجه الثانى: أن فيه القصاص، لأن المحدد لا يعتبر فيه غلبة الظن فى حصول القتل به، بدليل ما لو قطع شحمة أذنه أو قطع أناملته، وجب القصاص، ولأنه لما كان يمكن إرادة الحكم وضبطه بغلبة الظن وجب ربطه بكونه محددا ولا يعتبر ظهور الحكم فى كل أحاد صور المظنة، بل يكفى احتمال الحكمة.

هذا هو النوع الأول، ونجد المذهب الحنبلى اعتمد فى الجملة على اعتبار الآلة دليلا على القصد، وهو قريب من المذهب الحنفى الذى نظر إلى الآلة وكونها محددة عند أبى حنيفة.

النوع الثانى القتل بغير المحدد مما يغلب على الظن زهوق الروح عند استعماله، فهذا موجب القصاص أيضا، وهو مذهب الشافعى ومالك وقول طائفة من التابعين، ويقول ابن قدامة فى المغنى، وبه قال النخعى والزهرى وابن سيرين وعمرو بن دينار، وابن أبى ليلى.

وهو كما بينا رأى صاحبين، وخالفهما أبو حنيفة على النحو الذى بيناه، وقال قول أبى حنيفة من قبله الحسن البصرى، ويروى عن الشعبى، وقد حكى هذه الأقوال ابن قدامة فقال:

(قال ابن المسيب وعطاء وطاوس: العمد ما كان بالسلاح، وقال أبو حنيفة لا قود إلا أن يكون قتله بالنار، وعنه في قتل الحديد روايتان، واحتج بقول النبي ﷺ: (إلا إن في قتل عمد الخطأ قتل السوط والعصا والحجر مائة من الإبل) فسماه عمد الخطأ، وأوجب فيه الدية بون القصاص، ولأن العمد لا يمكن اعتباره بنفسه، فوجب ضبطه بمظنته، ولا يمكن ضبطه بما يقتل غالباً، لحصول العمد بدونه في الجرح الصغير، فوجب ضبطه، أى أن العمد يحصل بالجروح، وهو لا يكون في المثل فلا يمكن أن يكون ضابطاً.

وقد استدلل للرأى الآخر الذى يعتبر المثل آلة قاتلة كالمحدد على سواء بما يأتى:

(أ) أن يهوديا قتل جارية بحجر فقتله رسول الله ﷺ وهذا حديث متفق عليه.

(ب) أن أحاديث القصاص عامة وآيات القصاص عامة، وهى تكون حيث يوجد القتل اعتداءً، وقد وجد القتل اعتداءً بفعل مقصود بالآلة قاتلة فأصبح القصاص واجبا، لأن الله تعالى يقول: (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لولايه سلطاناً، فلا يسرف فى القتل إنه كان منصوراً) ومن قتل بالآلة من شأنها أن تقتل فقد قتل مظلوماً بعدوان غير مقصود فيجب حينذاك القصاص.

(ج) أن العبرة فى الآلة بحصول الغلبة على الظن بأن تكون ضربتها قاتلة، لا يكونها محددة أو غير محددة، فقد تكون المحددة غير قاتلة أحيانا إذا لم تكن الضربة قوية، والمثل القاتل يقتل غالباً.

والحديث الوارد باعتبار قتل السوط والحجر والعصا الصغيرة، والسوط والحجر الذى يقاربهما والذى ليس من شأنه أن يقتل عادة).

٣٣١ - وقد قسم صاحب المغنى القتل بغير المحدد الذى يقتل عادة إلى أربعة أقسام نلخصها فيما يلى:

أولها: القتل بمثل كبير يقتل مثله غالباً، سواء أكان من حديد كالسندان والمطرقة أم كان من غيره كحجر ثقيل أو خشبة كبيرة، وقد حدوا الخشبة الكبيرة التى تقتل عادة بما هى فوق عمود الفسطاط أو مثله، لأن النبي ﷺ أوجب فى القتل بعمود الفسطاط الدية، فلا بد أن تكون الخشبة مثله أو أكبر منه حتى لا يكون الحكم بالقود مصادماً للنص.

الثاني: أن يضرب بمثقل صغير كالحجر الصغير كالعصا والسوط، أو بلكزة باليد في مقتل، فكان الموت، لضعف بين في المضروب أو مرض مزمن مرهق، أو في زمن الحر الشديد أو البرد، أو عصر خصيته عصرا شديدا، فقتله بعصر يقتل بمثله فعليه القود.

وفي هذه الصور نجد أن المادة التي كان بها القتل لا تقتل عادة، ولكن لحال المضروب قتلته، أو لحال البرد الشديد أو الحر الشديد كان الموت، ففي هذه الحال يفرض أن القاتل كان يعرف حال المضروب، وأن ضرب مثله على هذا النحو يؤدي إلى قتله غالبا، فإنه عند الحنابلة يقاد له، لأن القصد قد وجد بمعرفة حال المضروب.

ولقد قال ابن قدامة أنه يستثنى من ذلك ما إذا كانت الضربة لا يتوهم القتل منها، ولو كان المضروب مريضا كالضربة بالقلم أو الأصبع في غير مقتل، ونحو هذا مما لا يتوهم فيه القتل، ويقول أنه لادية ولاقود لأنه لم يقصد إلى قتل، ولم يكن الموت من الضرب.

وكأن ابن قدامة لاحظ أن الموت لا يمكن أن يكون بسبب الضرب، ولكن بسبب حال نفسية في المضروب، فلم تتعقد السببية بين الفعل الذي وقع من الضارب والنتيجة وهي الموت، وذلك كلام حق لا ريب إذ قد يكون المضروب قد كبرت عليه الإهانة فمات كمداء، وغیظا.

القسم الثالث: أن يكون القتل بالخنق، بأن يمنع خروج نفسه حتى يموت، وقد قسمه ابن قدامة إلى ضربين.

أولهما: أن يعلقه في خشبة أو شيء، ويضع حبالا في عنقه، فيختنق ويموت ويقرر أن هذا عمد، سواء أَمَات في الحال أم بقي زمنا، لأن هذا أشد أنواع الخنق، وهو الذي جرت العادة بفعله من الولاة في اللصوص وأشباههم من المفسدين ولاشك أن هذا رأى الجمهور عند الفقهاء، وينبغي أن يكون رأى أبى حنيفة الذي اشترط المحدد لأنه هذا طريقه للقتل، ولو كانت بغير محدد، ولاتتخذ غالبا إلا للقتل، فيجب أن يكون القود فيها موضع إجماع.

والضرب الثاني من ضرب الخنق أن يخنقه وهو على الأرض بمنديل أو حبل، أو يسد تنفسه بوسادة، أو شيء يضعه على فمه أو أنفه، أو يضع يديه عليهما فيموت، وهذا إن فعله في مدة يموت في مثلها عادة فمات فهو عمد فيه القصاص عند جمهور الفقهاء، وبه قال

عمر بن عبد العزيز، وإبراهيم النخعي والحنابلة والمالكية والشافعية، وإن فعله مدة يسيرة لا يموت في مثلها عادة، فمات، فلا قود فيه، وتجب الدية، لأنه يكون كالضرب اليسير، وذلك الحكم خالف فيه المالكية على نحو ما بينا.

٣٣٢ - النوع الرابع من القتل بما يظن أنه يقتل غالباً، أن يلقيه في موضع يكون مهلكة بأن تكون مظنة راجحة، وقد جعله ابن قدامة على أربعة أشكال أو أربعة أضرب متباينة الشكل:

أولها: أن يلقيه من شاهق ك رأس جبل أو حائط عال يهلك به غالباً فهو لأرب موات عمد، إذ أن النجاة فيه بعيدة جداً، وهي كالنجاة من ضربة سيف في مقتل، وينبغي ألا يكون ذلك موضع خلاف بين الفقهاء، فإن المباشرة متحقة، والعمل وحده دليل قصد القتل، لأن تعينه للقتل دليل القصد إليه، وكونه ليس محددًا لا ينفي المباشرة، ويقصد القتل.

الضرب الثاني: أن يلقيه في نار أو ماء يفرقه ولا يمكنه التخلص منه، إما لكثرة الماء أو النار، وإما لعجزه عن التخلص لمرض، أو صغر أو كونه مربوطاً أو منعه من الخروج، أو كونه في حفرة لا يقدر على الصعود منها ونحو هذا، أو ألقاه في بئر فمات به عالماً بذلك، فإن ذلك كله قصد إلى القتل بعمل يقتل به.

وإن الإلقاء في النار منصوص عليه في مذهب أبي حنيفة، ويظهر أن التفريق لا يفترق عنه في الحكم، والتفرقة بينها تفرقة بلا مسوغ للتفريق.

وإن ألقاه في ماء يسير يستطيع الخروج منه، فلم يخرج حتى مات فيه، فإنه لا قود، ولادية، لانعدام السببية بين الإلقاء والموت، لأنه كان يستطيع الخروج، فموته يكون بإهمال نفسه، لا بسبب الإلقاء.

وإن ألقاه في نار، وكان يمكنه التخلص منها لقلتها أو لكونه في طرف منها، ويمكنه الخروج بأدنى حركة، فلم يخرج حتى مات، فإنه لا قود، لأن القصد إلى القتل لم يتحقق بعمله، بل يتحقق بعمل المقتول، لأنه أهمل نفسه، حتى مات، ولكن أتجب الدية أم لا؟ في ذلك وجهان:

أحدهما: أنه لا تجب الدية لأن السببية لم توجد بين العمل والموت، بل الموت من عمل نفسه بإهماله، وبذلك يكون كمن ألقاه في الماء اليسير الذي يمكن التخلص منه بسهولة.

الوجه الثاني: أنه تجب الدية، لأنه إذا كان القصد لم يتحقق بإلقائه في النار حتى يمكنه التخلص منها، فإن السببية متحققة، لأنه جان بإلقائه في النار التي من شأنها أن تميت بالإحراق، كما لو جرحته فترك مداواة جرحه، فإن الجرح ذاته مادام مميتا يوجب الضمان، ولو كان الموت بإهمال المجنى عليه بعدم مداواة نفسه، ويفترق الإلقاء في الماء عن الإلقاء في النار بأن الإلقاء في الماء للإهلاك، إذ أن الماء ليس مهلكا بنفسه، ولكنه يهلك بالفرق، فما دام التخلص من الغرق ممكنا لا يكون قصد إلى الإهلاك، إذ لا يسبب في الموت، أما النار فإنها مهلكة بنفسها، ويسيرها ككثيرها يهلك، ولأن لها حرارة شديدة فربما أزعجته جاراتها عن معرفة ما يتخلص به، أو أذهلتها، أو أذهبت عقله بألمها وترويعها وهذا فارق ما بينها وبين الماء.

ويفرض الفقهاء صورة جديدة بأن يلقيه في لجة البحر، فيلقمه الحوت، وهو يعلم أن المكان الذي ألقاه فيه تكثر فيه الحيتان، ولا منجاة منها إلا في أحوال شاذة، وقال ابن قدامة إن فيه وجهين:

أحدهما: أن فيه القود، لأن السبب، والقصد إلى السبب والنتيجة بين واضح، لأنه ألقاه في مهلكة فهلك، فأشبه ما لو ألقاه في نيران متأججة لاخلص منها، وهذا الوجه أقرب إلى مذهب المالكية والحنابلة.

والوجه الثاني - لا قود، لأن الهلاك لم يكن بسبب الإلقاء، بل بسبب التقام الحوت، وذلك ما يباشره من إلقاء.

وقد اتفقوا على أنه إذا ألقاه في ماء يسير يمكن التخلص منه، فالتقمه حوت، تمساح أو أكله سبع أو نحوه فإنه لا قود، لعدم وجود القصد الذي لا احتمال فيه، ولكن تجب الدية لوجود التسبب في الجملة، إذ لولا إلقاءه ما تمكن الحيوان البري أو البحري من القضاء عليه.

الضرب الثالث: أن يجمع بينه وبين أسد أو نمر في مكان ضيق فيقتله، فهذا عمد فيه القصاص إذا فعل السبع به فعلا يقتل بمثله، وإن فعل به فعلا لا يقتل بمثله لو فعله الآدمي، فمات منه لم يكن ذلك عمدا، وكذلك، إن ألقاه مكتوفا بين يدي أسد أو نمر فقتله، أو جمع بينه وبين حية فلدغته، ففي كل هذا عليه القود عند المالكية والظاهرية.

وقال بعض فقهاء الحنابلة لا قود ولا ضمان، وهو قول الشافعية والحنفية لأن هذه الحيوانات فى كثير من الأحيان تهرب من الإنسان، فالإلقاء إليها لا يتعين فيه الموت، فلا يتعين القصد، ولا تتحقق السببية التى هى الأصل فى وجوب القصاص، ولذلك الأكثرون من الشافعية والحنفية على أنه لادية بويقتضى قياس قول أبى يوسف ومحمد وجوب الدية، كما لو طين عليه دارا، ومنع الطعام والشراب عنه حتى مات.

وحجة من أوجب القود، أن هذا يحدث منه القتل عادة، والنجاة فيه نادرة كالضرب بالسيف وغيره من أدوات القتل فإن القتل فيها غالب والنجاة فيها نادرة هذا إذا كان مكان السبع والحية ونحوهما من المقاتلات ضيقا يسهل فيه الافتراس، وتندر فيه النجاة، وهناك صورة مقابلة، وهى إذا كان المكان متسعا، وهو مسبعة تكثر فيه السباع، فإن ألقاه حرا، فلا قصاص ولا دية ولكن إن ألقاه مكتوبا فى هذه الأرض، فصادفه سبع، فافترسه، فإن الحنفية والشافعية قالوا: لا قصاص، وقال أكثر الحنابلة مقاتلهم، لأن القصد إلى القتل غير متعين، ولكنهم أوجبوا الدية، لوجوب السبب، وإن لم يكن القتل متعينا، وإن ذلك نفى حكم العمد، ولكنه لم ينف السببية أصلا.

الضرب الرابع: أن يحبس فى مكان ويمنعه من الطعام والشراب مدة يموت فيها الشخص جوعا أو عطشا، وهذا فيه القود عند الحنابلة، والمالكية وبعض الشافعية، ويقول ابن قدامة: هذا يختلف باختلاف الزمان والأحوال فإن كان عطشان فى مدة الحر مات فى الزمن القليل، وإن كان ريان والزمن بارد أو معتدل لم يموت إلا فى زمن طويل، فتعتبر هذا فيه، فإن كان فى مدة يموت فى مثلها غالبا ففيه القود وإن كان لا يموت فى مثلها فهو عمد الخطأ، وإن شككنا فيه لم يجب القود، لأننا شككنا فى السبب، ولا يثبت الحكم مع الشك فى سببه، ولا سيما القصاص الذى يسقط بالشبهات.

ويظهر أن رأى المالكية أن ذلك يوجب القصاص، لأن السببية عنده متحققة، والقصد إلى القتل عنده ثابت بالقصد إلى الفعل الذى ترتب عليه الموت، لأنه إذا كان الضرب بالعصا الرفيعة إذا أفضى إلى الموت يوجب القود، فأولى أن يوجب القود الحبس، وقطع الطعام والشراب، حتى يموت، سواء أكانت المدة يموت فيها عادة أم لا يموت.

وعند أبي حنيفة أن ذلك لا يوجب قودا ولا دية، لأن المباشرة لم تتحقق عنده والسببية تثبت إذ أن الحبس وحده لا يوجب القصاص، ولا يترتب عليه الموت وبقي قطع الطعام والشراب وهذا أمر سلبى لا ينعقد على النحو الذى بيناه فى الجريمة السلبية.

والصاحبان أبو يوسف ومحمد قررا أن ذلك يوجب الدية، لأن هذا إن فقد فيه شرط القصد المثلث للعمد، وقد وجدت به السببية التى ترتب عليها الموت، بذلك يتحقق العقاب، وهو الدية، ويجب مع ذلك التعزير على الحبس، والتجوع، والتعطيش.

القتل غير المباشر

٣٣٣ - ما تقدم كان القتل فيه مباشرة، أو المباشرة هى العنصر الفعال فيه، كما رأينا فيمن ألقى رجلا مكتوفا أمام سبع وتركه فقد باشر القتل، والسبع هو الآلة التى استعملها، وكذلك لو ألقاه فى جحر حية فنهشته، فإنه قد باشر قتله، وكان الحية آله.

وقريب من هذين المثليين إذا حبسه، فإن الفعل الإيجابى من جانبه هو الذى أوجد الموت، وذلك بالتجوع والتعطيش، ومنع المعين.

ولكن يوجد السبب، ولا توجد المباشرة، ومن ذلك ما يأتى:

القتل بالسم:

٣٣٤ - إذا تناول سما ألقاه شخص فمات بسبب تناوله أكون مؤاخذه على من ألقاه بالقصاص أو الدية؟ من أجل الإجابة الصحيحة عن ذلك لابد أن نبين بعض صورته، وحكم كل صورة، واختلاف الفقهاء، أو اتفاقهم فيها:

(أ) الصورة الأولى: أن يقدم الشخص لآخر سما، ويسقيه إياه كرها أو يتناوله هو مختارا، وهو لا يعلم أنه سم قاتل فيموت، فهو عمد عند الحنابلة والشافعية والمالكية والظاهرية، ويجب فيه القود عندهم، وعند أبي حنيفة وأصحابه لا قود، وتجب الدية إن أسقاه، لأن انسببية لم تثبت، إذ أن الموت كان بحال تتعلق بمن شرب أو أكل.

(ب) الصورة الثانية: أن يخلطه بطعام ويتناوله المقتول مختارا غير عالم بما فيه من سم، فالحنابلة والمالكية وقول عند الشافعية على أن فيه قودا.

وقال الحنفية لاقود، ولادية ولو كان مقصودا، وهو كالأول، ويضاف إلى هذا أنه روى أن يهودية أتت النبي ﷺ بشاة مسمومة، فأكل منها النبي ﷺ.

وعندى أنه لاجحة في هذا الخبر، لأنه لم يمت أحد، ولا قود ولادية إلا حيث القتل العدوان، والإجماع منعقد على أنه لاقوية للقتل إلا بوقوعه، لا بمجرد إرادته، والرواية التي فيها إضافة موت بعض الصحابة ذكر فيها القود.

وقد اختلف الفقهاء الذين اعتبروا هنا جريمة اعتداء إذا خلط السم بطعام وضع للمقتول أو كان له ومعه غيره فقال بعضهم فيه القود وحجته:

أولا: خبر اليهودية الذي ذكر فيه موت بعض الصحابة، فإنه قد روى أبو داود أن أباسلمة قال: مات فيها بشر بن البراء، فأمر بها النبي ﷺ فقتلت.

ثانيا: أن السم يتخذ طريقا للقتل كثيرا، فهو كالألة المخصصة للقتل أو التي من شأنها أن تقتل، وسقيه له أو خلطه بطعام من غير علم يكون كالإكراه على شربه، فلا إرادة في قتل نفسه، حتى لا يتحمل التبعة من ألقى السم في ماء أو طعام أو سقاه إياه خالصا، وهو غير عالم به إذ أن الإرادة الشخصية يكون لها دخل يرفع التبعة إذا كان يعلم.

ثالثا: أن مناط القياس السببية والعدوان، والقصد، وقد تحققت كل هذه الأمور، ولو كان السم لا يثبت القصاص لأدى ذلك إلى كثرة القتل به، ولا ينزجر الناس عنه، وخصوصا أنه أسهل من القتل بأي آلة أخرى إذ يستطيعه القوى والضعيف، والجبان والرعيد الدنيء، ولا يتحقق بذلك مغزى قوله تعالى: (واكم في القصاص حياة)، والذين قالوا لاقود قرروا أن السببية غير متحققة على وجه اليقين فلا قود.

وأنه لعقاب إذا علم أن فيه سما، وتناوله، فإنه في هذه الحال يكون قاتلا لنفسه.

الصورة الثالثة: إذا خلط رجل السم بطعام نفسه، فدخل رجل آخر، وأكل منه مختارا غير عالم أو عالم، أو غير مختار، ولم يكن الإكراه بعمل واضع السم، فإن هذا لادية فيه على صاحب السم ولاقود، وذلك لأنه لاجريمة ممن ألقى السم في طعام في بيته، إذ ما قصد بفعله قتل أحد، ولادليل على قصده على فرض أنه قصد وأدخله بإغراء، ووضعته تحت نظره ليغريه بالأكل منه من غير تحريض، فالموت كان بفعل الأكل دون سواء، وأشبه ذلك من يحفر

فى داره بئرا، فَيَدْخُلُ زائر أو سارق فَيَتَرَدَّى فيها فَإِنَّه لا مَؤاخِذَةَ على حافر البئر لأن فعله فى ذاته حلال، والحلال لا مؤاخِذَةَ فيه.

الإكراه علم القتل:

٣٣٥ - إذا أكره رجل آخر على أن يقتل شخصا، فقتله، فقد قال الحنابلة والمالكية أنه يجب قتلهما جميعا لأنهما شريكان، هذا بالأمر، وذلك بالفعل، وحجة ذلك الرأى أن كليهما قصد القتل، وكان بالآلة التى تقتل عادة، وإن ذلك أحقن الدماء، وكلاهما معتد بفعله، فاستحق العقاب، وإن الإكراه لا يحل الدماء، وقريب من هذا قول الشافعى، والقول الثانى أن القصاص على من أكرهه، لا على من باشر، وذلك قول أبى حنيفة ومحمد. والإكراه الذى يستباح فيه دم من أكرهه هو الإكراه الملجئ الذى يكون بالقتل أو نحوه، لأن ذلك النوع من الإكراه يجعل المكره كالآلة فى يد من أكرهه، إذ تلغى إرادته، ورضاه، ويفسد اختياره، وتكون الإرادة المطلقة لمن أكرهه.

والشافعى قول آخر، وهو أن المباشر هو الذى يقتص منه، وقيل كقول الحنابلة والمالكية، أى أنهما شريكان يقتص منهما معا كجماعة اشتركوا فى قتل واحد، ولعل ذلك أردع، وأحفظ لحق الحياة.

وقال أبو سيف، لا قود على القاتل، ولا على من أكرهه، لأن القاتل فقد الرضا، وفسد اختياره، ولا تبعه من غير اختيار كامل، ورضا ثابت، وقصد للنتائج وهذا ما قصد القتل، بل قصد نجاة نفسه، ولا قود على المكره لأنه لم يباشر القتل، وإن كان قد تسبب فيه، فهو لم يباشر، وعلى ذلك تجب الدية.

التحريض علم القتل:

٣٣٦ - المالكية يعتبرون التحريض مشاركة إذ لم يكن للمأمور سلطان التخلص، فمن حرّض شخصا على قتل آخر على هذا النحو، فقتله، فهما شريكان، وعلى ذلك يجب القصاص عليهما، وقال أبو حنيفة والشافعى: الشركة لا تثبت بالأمر أو التحريض وإنما المسئول للمأمور وحده، ومثل ذلك الحنابلة، لأن المحرض أو الأمر ليس بشريك إنما التبعة وحدها على المنفذ فهو المسئول من كل الوجوه.

وأن المحرض يكون شريكا إذا كان ذا سلطان على من حرضه، بأن يكون عبده أو خادمه أو تابعه، وذلك على مذهب المالكية الذى أشرنا إليه من قبل، وإن الكلام فى ذلك يحتاج إلى بعض التفصيل، ويسمى الفقهاء التحريض الموجب للمشاركة أمرا، ليكون متضمنا معنى الإلزام، وقد قالوا فى ذلك أنه إذا لم تثبت التبعية على المأمور تثبت على الأمر عند من لا يشترطون للقصاص المباشرة، وضربوا لذلك أمثلة، وبينوا أحكامها والخلاف فيها.

الصورة الأولى: أن يأمر المالك مملوكه بالقتل، وهنا نجد أن المملوك لايسعه أن يخالف ماله عادة، إذ عليه سلطان وإن كان سلطان الحق أقوى، وقد قال فى هذا بعض الحنابلة والشافعية أن الأمر هو الذى يقتص منه، والمملوك يؤذّب ويعزّر، وذلك إذا كان العبد يعلم أن القتل غير محرم عليه بأمر سيده، وبهذا قال على وأبو هريرة.

وإذا كان المملوك يعلم أنه ليس لأحد عليه طاعة فى معصية، وأن هذا الدم حرام عليه وعلى غيره، فقد قال الحنابلة والشافعية أن المملوك هو الذى يقتل، ويحبس المالك حتى يموت.

وقال الحنفية المؤاخذه على المباشر، فيقتص من المملوك الذى باشر القتل.

وقال المالكية يقتلان، لأنهما بهذا القتل شريكان، المالك بأمره الذى لا مناص من إجابته، والمملوك بمباشرته، وهذا رأى روى عن قتادة.

الصورة الثانية: أن يأمر صبيا أو مجنونا أو معتوها – وهنا نجد الأمر مسئولاً، والمأمور ليس أهلا للمسئولية الجنائية، فلا يؤاخذ بفعله والمسئولية كلها على الأمر.

ونجد الحنفية يقررون أنه لا يقتص من أحدهما، ولكن تجب الدية على من أمر لأنه لتحمل للمسئولية، وقيل أن الدية تكون من مال الصبى، وهو رأى سفيان الثوري.

والحنابلة والمالكية وبعض الشافعية يرون أن الأمر هو الذى يقتص منه، إذ أن المأمور كالآلة فى يد القاتل، ولا يذهب الدم هدرا.

الصورة الثالثة: أن يكون الأمر من سلطان، فإن كان المباشر للقتل يعلم أنه لا يستحق القتل، وكان لامناص من أن ينفذ القتل، فإنه يكون حكمه حكم المكره إكراها ملجئا، وقد ذكرنا القول فيه، وإن كان يسعه المخالفة، فإنه هو الذى يستحق أن يقتص منه، إذ لا طاعة

لخلق في معصية الخالق، وقد قال: -عليه الصلاة والسلام- (من أمركم من الولاة بغير طاعة الله فلا تطيعوه).

وإن كان المأمور لا يعلم ذلك، فالقصاص على الأمر بكون المأمور عند من لا يشترطون للقصاص المباشرة.

وإذا لم يكن للأمر سلطان على المأمور بأى صفة، فالمأمور هو المسئول بإجماع العلماء، لأنه المباشر للقتل.

شهادة الزور إذا أدت إلى الإعدام:

٣٣٧ - إذا شهد اثنان ظاهرهما العدالة شهادة زور أدت إلى حكم الإعدام على برىء، ثبتت براءته بعد إعدامه، وذلك باعترافهما ورجوعهما في الشهادة ومثله إذا ثبت بأدلة لا تقبل الشك أنهما كانا شاهدي زور، فقد اختلف الفقهاء في ذلك، فقال الحنابلة والمالكية والشافعية يقتص منها، لأنهما شريكان في قتله ولأن من الواجب تأديبهما حتى لا يشهد أحد من بعدهما شهادة زور، ولأن عليا -رضي الله عنه- قال في شاهدي زور شهدا بالسرقة، ثم رجعا بعد قطع يد السارق: لو أعلم أنكما تعمدتما لقطعت أيديكما، وغرمهما الدية، ولأنهما توصلا إلى قتله بسبب يقتل غالبا.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا قصاص، وكان ذلك سيرا على مذهبهم أن شرط القصاص هو المباشرة، ولم توجد المباشرة، فكان القتل بالتسبب.

وقد قال الفقهاء الذين أوجبوا القصاص أنه يجري حكم شهود الزور على الحاكم، وعلى ولي المقتول إذا طلبا دم المتهم ظلما وزورا وهما يعلمان أنه مظلوم لم يقتل، ومع ذلك طالبا بقتله، وتعهدا المطالبة بذلك مع علمهما، فإنه يقتص منهما مع الشهود ويكونان شركاء معهما إذا اشتركا في طلب القتل وهما يعلمان بطلان طلبه، والحنفية كما تبين منعوا القصاص في هذا كما منعه في شهادة الزور لعدم وجود المباشرة.

القتل العدوان بالتسبب:

٣٣٨ - إذا تسبب إنسان في موت إنسان من غير اعتداء ولو خطأ أو جازيا مجرى الخطأ أو لم يكن شيئا من ذلك، فإنه لا يكون داخل في القتل العدوان المقصود الذي هو

الأصل فى وجوب القصاص، إذ أن مناط القصاص هو العدوان المقصود كما أسلفنا، وأحيانا لاتكون دية، ولاقود، إذ لم يتحقق قصد إلى القتل قط، ولم تكن مباشرة تجعله جاريا مجرى الخطأ، لأنه فى الغالب لا يكون الموت إلا بسبب من قبل المقتول فلا تنعقد السببية، لا بالمباشرة، ولا بالتسبب.

وخلاصة القول أن جمهور الفقهاء لا يعتبرون القتل بالتسبب موجبا للقود، ولو كان العدوان فيه متحققا والقصد إلى القتل ثابتا كمن يحفر حفرة فى طريق أعمى فيتردى فيها، ويموت بسببها، اللهم إلا إذا أخذ العمل وصف المباشرة ولو من بعد، فإنه حكم القصد العدوانى، ويوجب القود عند الأكثرين من الفقهاء.

ومهما تكن فروع التسبب، فإننا نقول إن التسبب فى القتل أو قطع عضو إن كان ناشئا عن فعل مباح فلا عقوبة فيه، بقود أو دية، لأنه لم يتعد عملا مباحا له، ومأذونا فيه، ولا يكون الفعل المأذون فيه سببا للعقاب، ولو بطريق الضمان المالى، لأنه لا يجمع بين الإذن والضمان، فهما مفترقان.

أما إذا كان أصل الفعل الذى تسبب عنه الموت أو قطع طرف من الأطراف ممنوعا، فإن بعض الفقهاء قرر أن فيه القود مادام مقصودا، وإذا لم يكن مقصودا، كأن يمكنه تفاديه، فإنه تكون فيه الدية، وإذا لم يمكن تفاديه فإنه لا دية فيه.

٣٣٩ - هذه هى قواعد التسبب فى الجريمة، ولنطبقها على بعض الصور التى تكشف عن معانى هذه القاعدة، وتوضح سلامة التطبيق.

الصورة الأولى: إذا كان متشحا بسيف، فسقط على غيره فى أثناء تغيير ثيابه فقتله، ولم يكن فى استطاعته التحرز أو الابتعاد فإنه فى هذه الحالة لا قود ولا دية، لأن القصد فى الاعتداء غير ثابت والفعل مأذون فيه، ولا يستطيع تفادى ما حدث فلا ينعقد لبس الرجل ولا تغيير ثيابه سببا للموت، وبذلك لا تنعقد السببية الموجبة للعقاب.

الصورة الثانية: إذا كان يركب دابة فوطئت رجلا، فإن عليه الدية، لأن معنى المباشرة ثابت عند الحنفية، وإن لم يكن القصد إلى القتل ثابتا، فكان جاريا مجرى الخطأ، كما إذا وقع على إنسان فمات، فإنه جار مجرى الخطأ.

ولو نفحت برجليها، وهو يسير، فلا ضمان على الركب، لأن الموت كان بفعل الدابة. وفعلها جبار، ولم يكن متسببا بعدوان لأنه يسير في طريق عام، فكان الفعل مائوناً فيه، ولا يجمع بين الإذن والضمنان.

ولو وقفت دابته في الطريق العام، ولم يكن ثمة إذن بالوقوف فقتلت إنساناً أو أتلقت عضواً من أعضائه، فإن هذه الجريمة بالتسبب، ويكون العقاب حينئذ، وذلك بالدية إذ أنه قد وجد العدوان بوقف الدابة في الطريق العام غير المائون فيه، ولكن لم يوجد القصد إلى القتل، فيكون الاعتداء بالتسبب وتجب الدية، وإذا كان وقف الدابة في مكان مائون فيه بالوقوف، فلا جريمة إذا قتلت إنساناً أو أتلقت عضواً من أعضائه لأنه لا اعتداء، ولا قصد، فلم توجد السببية المسوغة للعقاب.

ومثل وقوف الدابة في الطريق العام بغير إذن إدخالها في ملك غيره بغير إذن، إذا ربطها في مكان معين من الدار فإنه يكون ضامناً لكل ما أتلقت من إنسان أو عضو من أعضائه أو متاع من المتاع، وإن كان الدخول والوقوف بإذنه فإنه لا ضمان لعدم وجود التعدي في الفعل الذي أوجب التلف.

ولو نفرت دابته بغير إرادته فما أصابته لا ضمان عليه فيه، لأنه لا إرادة له في الفعل الذي تسبب عنه القتل، وإن كان هو الذي أرسلها بإرادته، فما يحدث من ذلك من قتل أو قطع عضو أو تلف يكون متسبباً فيه، لأنه تولى مختاراً الفعل الذي كان سبباً لهذا الأذى، فيجب الدية.

الصورة الثالثة: أن يموت بعضه كلب عقور مع صاحبه، وقد قال في ذلك أبو حنيفة ومحمد بن الحسن تلميذه أنه لا قود، ولا دية، لأن الفعل فعل الكلب، ولا عمل لصاحبه، وعمل العجماء جبار، أي (هدر) سواء أكان هو الذي أغراه، أم كان الفعل من الكلب ابتداءً من غير إغراء، ومثل ذلك إذا دخل دار إنسان فعقره كلب الدار، سواء أكان الدخول بإذن أم كان بغير إذن.

وقال أبو يوسف، وكثير من الفقهاء أن الدية واجبة إن كانت عضه الكلب العقور بإغراء من صاحبه، لأنه متسبب في الموت، وإن كانت بغير إغراء فإن الموت منسوب إلى الكلب.

والذى أراه أن إغراء الكلب العقور بفعل ترتب عليه الموت يكون موجبا للقود، لأن الكلب صار كالألة، وهو مقتضى مذهب مالك الذى يعتبر كل قصد للقتل بأية آلة كانت يعد موجبا باعتبار أن القصد إلى الآلة، ولو لم تكن قاتلة يعد قصدا للقتل، مادامت قد أدت إلى القتل.

الصورة الرابعة: إذا ألقى عقريا أو حية فى الطريق العام، فلدغت إنسانا فمات فإن الدية على من ألقى، وذلك لأنه تعدى بإلقائها فى الطريق العام، فيكون الموت قد حدث بسبب تعد وقع من المتسبب، ولا يقال إنه لا تعدى لأنه ما قصد القتل، ونقول ما فعله تعد ترتب عليه الأذى بالقتل.

ولو أن شخصا دخل دارا فلدغته حية، أو لسعته عقرب، فلا دية على صاحب الدار، ولو كان يعلم أن فى داره حية أو عقريا، لأنه لا تعدى منه فى هذا السبب إذ أنه لم يلقه، ولم يحدثه فى طريق عام يترتب عليه الأذى العام.

وسائل الهلاك بالآبار:

٣٤٠ - تشغل فى باب القتل بالتسبب مسألة الآبار والسقوط فيها حيزا فى كتب الفقه، والأساس فيها مباشرة السبب باعتداء يعد قتلًا بالتسبب، ويترتب على ذلك الحكم فى الصور الآتية، وليست كل الصور ولكنها تشير إلى سائرهما.

الصورة الأولى:

إذا حفر فى منزله بئرا فسقط فيها إنسان دخل الدار، فمات، فإنه لادية له، لأن الحفر لم يكن فيه تعد، فكان الموت بالبئر وحدها، والبئر كالدابة جبار، إلا إذا كان الدخول بإذن، وقد غطاه، إن كان الداخل لم يرشد فقد قال الكثير يضمن الدية، وقال غيرهم لاضمان.

وأما إذا حفره فى طريق عام بغير إذن من الإمام، أو فى ملك غيره بغير إذنه، فتردى فيه إنسان فإن الدية تجب عليه لأنه تعدى بالحفر نفسه، فما ترتب عليه من أذى يأخذ حكم العنوان، وإن كان غير موجب للقود لأنه لم يتخذ آلة للموت على أى صورة كان اتخاذ.

ومثل ذلك إذا وضع قشرة بطيخ أو ما يشبهه، فانزلقت رجل طفل أو امرأة أو رجل

فمات أو أصيب عضو من أعضائه، فإن الدية أو أرش الجرح يجب عليه، وقد روى ذلك عن على -رضى الله عنه-، وبه قال الشعبي والنخعي والثوري والشافعي والحنابلة، والمالكية. وقواعد الحنفية لا تأباه، لتوافر التعدي والسببية، وهما يحققان جريمة القتل بالنسب، أو إتلاف الأعضاء به.

ومثل ذلك إذا حفر بئرا في طريق ضيق يصعب على الناس الاحتراز من الوقوع، أو وضع أحجارا فيه، وترتب على ذلك تلف نفس أو عضو فإنه يضمن الدية، لأنه متعد، ولو كان بإذن من أصحاب الطريق أو من الإمام، لأن الإذن في هذه الحال لا يمنع التبعة الواقعة على الفاعل الذي أحدث ما تسبب عنه الموت، ويصعب التفادي، ويكون كإذن السلطان بالاعتداء، فإنه لا يسوغه، لأن الطاعة في الأمر بالطاعة، لا في الأمر بالمعصية أو الإذن بها.

وكان ضيق الطريق في ذاته يعتبر مانعا من الحفر، والحفر في ذاته كون اعتداء.

وإن كان الطريق واسعا، وحفر فيه بغير إذن السلطان، فمن وقع فيه يضمنه حافر البئر، وذلك إذا كان الحفر يضر المارة، ويضيق عليهم الطريق العامة، ويعرضهم للمخاطر، وكذلك الحكم لو كان بإذن مادام الحفر في ذاته ضارا، لأن الإذن بما فيه ضرر بالكافة لا يمنع التبعة عن الفاعل.

وإذا كان الحفر لا يضر المارة، ولا يضيق عليهم، فقد قالوا إذا كان الحفر لمنفعة نفسه ولو بإذن الإمام، فإن من يقع فيه، ويموت أو يتلف عضو من أعضائه يكون حافر البئر ضامنا، لأنه متسبب بأمر كانت منفعة عائدة عليه، فكان في حكم المعتدي.

وقال الشافعية إن حفر بإذن الإمام ولو لمنفعته نفسه لا يضمن، لأنه لم يكن متعديا، فكان كالإذن بالعودة في الطريق العام.

وقد احتج ابن قدامة للرأي الأول، وهو رأي الأكثرين بقوله:

وإنه لو تلف بحفره حفرة في حق مشترك بغير إذن أهله لغير مصلحتهم يضمن كما لو لم يأذن الإمام، ولا نسلم أن الإمام أن يأذن في هذا، وإنما يأذن في القعود لأن ذلك لا ينوم، وتمكن إزالته في الحال فأشبه القعود في المسجد، ولأن القعود جائز من غير إذن الإمام.

ومؤدى هذا الكلام أن الإمام ما كان له أن يأتى لأن الشركة العامة ثابتة فى الطريق، وليس للإمام أن يأتى بأمر فيه شركة عامة بعمل يكون له صفة الدوام، وإذا كان الإذن وقع باطلا، يصير الحافر معتديا، ويعتبر الإذن فى حكم الملغى.

وإذا كان البئر قد حفر لنفع المسلمين ليستنبطوا منه الماء أو لتجتمع فيه مياه الأمطار فلو وقع فيه إنسان فمات أو تلف عضو من أعضائه أو جرح، فلا ضمان عليه، ولو كان بغير إذن الإمام، لأن الفعل ليس فيه تعد بل كان فيه نفع عام، فأشبهه من يفرش المسجد بفراش، ومن يعبد الطريق لتسهيل سير المارة.

وفى بعض الآراء أنه لا بد من الإذن من الإمام، فيعتبر متعديا إذا كان بغير إذن الإمام ويضمن.

والحق هو الرأى الأول، لأن النفع العام لا يحتاج إلى إذن، وكيف يضمن من ينفع، وكيف يعتبر متعديا من يفعل الخير، ويرجو فيه الثواب، والإذن العام ثابت فيه، وهو إذن الله، ولو منع الإمام بغير مبرر كان هو الآثم.

وإذا كان حفر البئر فى فلاة بعيدة عن العمران فإنه لا تعدى ولا ضمان.

ويقول فى تحليل ذلك الكاسانى: أن الحفر ليس بقتل حقيقة، بل هو تسبب فى القتل، إلا أن التسبب قد يلحق بالقتل إذا كان المتسبب متعديا فى التسبب، والمتسبب هنا ليس بمتعدي، لأن الحفر فى المفازة مباح مطلق فلا يلحق به التعدى فانعدم القتل حقيقة وتقديرا، فلا يجب الضمان.

الصورة الثانية:

٣٤١ - (أ) إذا سقط رجل فى بئر فسقط آخر فوقه، فمات الأول لا بسبب سقوطه فى البئر، بل بسبب سقوط الثانى عليه، فإن كان الثانى قد تعمد ذلك، وكان مثله إذا سقط على غيره فى مثل هذه يقتله، فإنه يكون القود، على مذهب من يعتبر من يلقي حجرا على آخر فيقتله موجبا للقود كالمالكية والحنابلة والشافعية، فإنه يكون كمن ألقى حجرا عليه عامدا، قاضدا قتله.

وإن لم يكن عامداً، بل انزلت به قدمه فسقط عليه، فإنه يكون متسبباً في القتل، فتكون الدية.

بهذا قضى الإمام عمر -رضي الله عنه-، فإنه يروى أن رجلاً كان يقود أعمى، فخر المبصر في بئر ووقع وراء الأعمى فقتل بسبب ذلك، فقضى -رضي الله عنه- بالدية على الأعمى، لأنه تسبب في قتل المبصر، وقيل: لأخيمان على الأعمى، لأنه لا اعتداء منه قط.

(ب) وإن مات الثاني بوقوعه على الأول، فلا دية له، لأنه لا اعتداء، والتسبب بفعل نفسه، لا يفعل أحد سواه، وإذا ماتا معاً، فدية الأول على الثاني ولا دية للثاني.

(ج) وإذا سقط رجل في بئر، وقد تعلق بأخر عند سقوطه فسقطا معاً، فإنه لا دية للأول على أحد، ودية الثاني على عاقلة الأول لأنه تسبب في قتله بتعلقه به.

ولو تعلق الثاني بثالث فسقط الثلاثة فإنه لا دية على الثالث لأحد، لأن الثاني جذب به هو الذي تسبب في قتل نفسه، وأما دية فقيها رأيان:

أحدهما: أن تكون على عاقلة الثاني، لأنه هو الذي جذب به هو الذي تسبب في قتله بجذبه إليه.

والرأي الثاني: أنها تكون على عاقلة الثاني والأول، لأن جذبه لم تكن بفعل الثاني وحده، بل بثقلهما معاً، وربما لو كان الذي جذب الأول وحده لنجا ولم يسقط، أو لم تكن السقطة قاتلة.

ودية الثاني إذا قتل الثلاثة في هذه الحال فيها رأيان:

أحدهما: على الأول لأنه هو الذي جذب به ولا شيء على الثالث لأن جذبه هي التي أودت بالاثنتين.

الرأي الثاني: أن دية تنصف نصفين أحدهما على الأول لأن موته لم يكن بسببه فقط بل كان لسقوط الثاني فوقه جزء من السببية، ولم يكن له إرادة في هذا، فيسقط من الدية ما يقابله، وذلك الرأي اختاره الشافعي والأول أوضح وأبين.

ولو تعلق الثالث برابع، ومات الأربعة، فلا جريرة على الرابع، وتجب له الدية، لأنه لم يتسبب في موت نفسه، ولا في موت غيره، وأما دية فقيها رأيان:

الرأى الأول: أنها تجب على الثالث، لأنه هو الذى جذبه، فهو الذى تسبب فى موته، والآخران لا يد لهما فى جذبه، وإن كان الثقل هو الذى أسقطه، فلم يكن باعتراء منهما.

الرأى الثانى: أنه على عاقلة الثلاثة، لأنه مات بتعلق الثالث به، وجذبهم جميعا، وكانت ديته على مواعلهم.

وأما الأول فهل يجب له دية باعتبار أن موته لم يثبت بمجرد سقطته، بل مات بجذبه اثنين معه هما الثالث والثانى؟ فى ديته ثلاثة أوجه أو آراء.

أولها: أن ديته تكون نصفين أحدهما على عاقلة الثانى، والآخر على عاقلة الثالث باعتبار أنهما اللذان اشتركا فى سببية موته.

ثانيها: أنها تجب أثلاثا، ثثان على عاقتى الثانى والثالث، ويلغى الثالث، وهذا الرأى على أساس أنه اشترك فى موته بجذب الثانى، والثانى جذب الثالث فعلة الجذب التى أوجدت الوفاة قد اشترك فيها الثلاثة.

الرأى الثالث: أن الدية أثلاثا يكون الثلثان على الثانى والثالث، والثلث الأخير يكون على عاقلته لورثته.

وهذا الوجه قد يكون فيه بعض الغرابة، ويقربه أنه يعتبر شارك فى موت نفسه ولو أنه شارك فى موت أحد ووجب عليه ثلث الدية، فإنها تجب على عاقلته فتكون مشاركته فى موت نفسه كمشاركته فى موت غيره، وتجب الدية على العاقلة وتكون لورثته.

ودية الثالث تجرى فيها الأقوال الثلاثة التى ذكرناها بالنسبة للأول، ويثبت فيها رأيان آخران.

أولهما: أن الدية كلها على الثانى باعتباره قد باشر الموت بجذبه.

ثانيهما: أن النصف على عاقلة الثانى والنصف الآخر يلغى اعتباره، لأنه قتل نفسه.

ودية الثانى حكمها كما لو كانوا ثلاثة لا أربعة.

الصورة الثالثة:

٣٤٢ - أن يتكفأ بعضهم على بعض من غير أن يجذب أحد منهم الآخر إليه كأن

يكون البئر عميقا، ويسقط بعضهم فوق بعض، ويكون الموت من عمق البئر أو يكون مليئا، فيكون الموت من الغرق، أو يكون في قاعه أسد يقترس من ينزل إلى البئر، أو حية تلدغ من يصل إليها - إذا كان موتهم على ذلك النحو، فإنه لا ضمان على أحد منهم، لأن الموت لم يكن بسبب من جانب أحد، حتى يفرم الدية، ولا تعدى، حتى يكون العقاب أيا كانت صورته، ولأنه لم يكن ثمة دليل على أن أحدهم مات بسبب الآخر، وإن كان هناك شك في أن بعضهم مات بسقوط آخر عليه، فإنه لا يثبت مع هذا الشك عقاب، لأن الأصل براءة الذمة حتى يقوم الدليل القاطع بالتسبب والدليل لم يقم، أو كما يعتبر القانونيون يفسر الشك لمصلحة المتهم.

والمفروض في هذا أنه لم يثبت أن موت أحدهم كان بسبب سقوط الآخر عليه فإن ثبت أن الموت كان بسبب سقوط بعضهم على بعض، فإن كانوا أربعة فدم الرابع هدر، لأنه لم يتسبب في موته أحد مسئول، ودية الثالث عليه، ودية الثاني على الرابع والثالث مناصفة، ودية الأول على الثلاثة الآخرين أثلاثا.

وإذا كان هلاكهم لا بمجرد السقوط بل بأسد أو نحوه، وقد جذب أحدهم الآخر معه، فجذب الأول الثاني، وجذب الثاني الثالث، وجذب الثالث الرابع، فالأسد هو الذي قتل، ولكن كان السبب لتمكنه من أكثرهم الجذب، فإنه في هذه يكون سببان: أحدهما: من الأسد، والعجماء جبار.

والثاني: من الجذب وليس عملا لا تبعة فيه، بل فيه التبعة، ويقول في حكم هذه الحال ابن قدامة.

(لا شيء على الرابع، وديته على عاقلة الثالث في أحد الوجهين، وفي الثاني أى (الوجه الثاني) على عواقل الثلاثة ثلاثا (أى على الثالث والثاني والأول) ودم الأول هدر، وعلى عاقلته دية الثاني على وجه، وأما دية الثالث فعلى الثاني في أحد الوجهين (أى الوجه الثاني) على الأول والثاني تكون نصفين.

هذا هو القياس، ولكن روى عن الإمام على كرم الله وجهه خلاف هذا الحكم، فلم يهدر دم أحد، بل جعل دية الشخص بمقدار السقوط عليه، فإن كان قد سقط عليه اثنان فله ثلث الدية، وإن سقط عليه واحد فله نصف الدية، وإن لم يسقط عليه أحد فله الدية كاملة.

وهنا نجد الإمام نظر إلى السببين، وهما الجذب والسقوط أولاً، وثانياً إلى قتل السبع، واعتبر من جذب غيره، فسقط عليه، قد اشترك في قتل نفسه، فيذهب ما يخصه، ويبقى ما يخص من سقطوا عليه، ويمقتضى ذلك يكون للأول ربع دية، والثاني ثلث دية، والثالث نصف دية، والرابع الدية كاملة، وهكذا كلما زاد العدد زادت النسبة، ولننقل لك كلام الإمام على -رضى الله عنه- كما نقله ابن قدامة في المغنى.

(روى أن قوماً من أهل اليمن حفروا زبية للأسد، فاجتمع الناس على رأسها، فهوى فيها واحد، فجذب ثانياً، فجذب الثاني ثالثاً، ثم جذب الثالث رابعاً، فقتلهم الأسد، فرفع ذلك إلى على -رضى الله عنه-، فقال للأول ربع الدية، لأنه هلك فوقه ثلاثة، والثاني ثلث الدية، لأنه هلك فوقه اثنان، والثالث نصف الدية لأنه هلك فوقه واحد، والرابع كمال الدية، فيأى جعل الدية على من حفر رأس البئر، فرفع ذلك إلى النبى ﷺ فقال: هو كما قال.

وقد قال الإمام أحمد ذلك توقفاً عند الرواية، ولكن قال صاحب المغنى أن ذلك خلاف القياس، وعندى أن كلام على -رضى الله تعالى عنه- ليس مخالفاً للقياس، لأنه أعمل ثلاثة أمور:

أولها: حفر البئر، فجعل عليه ذية كل من سقطوا.

وثانيها: أنه لم يخل الأعمال الإرادية من التبعة.

وثالثها: أنه نظر إلى مقدار قوة السقوط وأثره، ولأنه يمكن أن يقاس عليها غيرها فيكون اطراد الحكم، فتكون الدية بمقدار واحد من عدد من قوته فإن كانوا خمسة يكون للأول خمس دية، والباقيون، للثاني ربع، والثالث ثلث، والرابع نصف، والخامس دية كاملة، وهكذا يقاس عليها الشبهة، فيكون لكل واحد دية بمقدار النسبة لعدد من فوقه، والله تعالى أعلم.

شبه الخمرة

٤٣٤ - انتهينا من الكلام فى العدوان المقصود بما يحدث منه القتل، وذكرنا اختلاف الفقهاء، وتكلمنا فى العمد المحض، ومخرجنا الأساس فيه على اختلاف الأئمة فيه، وأشرنا إلى أن الأكثرين اعتبروا الآلة دليل القصد إلى الجناية وإلى آثارها.

والإمام مالك اعتبر القصد إلى الفعل المؤدى إلى القتل، ولو كان لا يؤدي إليه في ذاته، ثم تكلمنا على الجناية بالتسبب والقصد إلى نتائجها، واختلاف الفقهاء في مدى التسبب من حيث إثبات القود، أو الدية، وذلك بحسب اختلاف أنظارهم في العدوان المقصود.

والآن نتكلم في نوع من الاعتداء على النفس أو الجسم هو من العمد، ولكن يسميه الفقهاء شبه العمد، وقد ورد في السنة عن النبي ﷺ أنه يسمى عمد الخطأ.

والثابت الراجع عند المالكية أن هذا القسم لا وجود له، وكذلك قال الظاهرية، فقد قرروا أنه إذا قصد الجاني إلى فعل ترتبت عليه آثار من قتل أو قطع أطراف، فإنه مأخوذ بالنتيجة ما دام الفعل مقصودا، وكان في ذاته عنوانا، وأدى إلى النتيجة الموجبة للقصاص، فالعبرة عند هؤلاء بالقصد العدوانى، والنتيجة للفعل من غير نظر إلى الآلة التي كان بها الاعتداء، فمن ضرب غيره بعصا صغيرة، أو رماه بحجر صغير، أو ضربه بجميع يده ضربة قوية أودت بحياته، فإنه قاتل لوجود القصد إلى الفعل الذي أدى إلى القتل، ما دام لم يكن الفعل تأديبا ممن له ولاية التأديب ما دامت "السياسة قائمة بين الفعل العدوانى والمقصود ونتيجته من غير نظر إلى الآلة في ذاتها".

وذلك لأنه بلا ريب من قتل على هذا النحو فقد قتل مظلوما والله تعالى قد جعل الأساس في سلطان الولي هو القتل ظلما، فقد قال تعالت كلماته: (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل، إنه كان منصورا).

وفوق ذلك أن نصوص القرآن لم تثبت إلا الخطأ والعمد.

وإن العقوبات في الدماء فيها شفاء غيظ المجنى عليه، ولا يتم ذلك إلا إذا رآوا القاتل مقتولا، كما قتل وليهم بأي آلة كانت.

وقد احتج الذين أثبتوا شبه العمد، أو خطأ العمد، بما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: (ألا إن في قتل خطأ العمد قتيل السوط والعصا والحجر مائة من الإبل)، وفي رواية أخرى أنه قال عليه الصلاة والسلام: (قتل شبه العمد مغلظ مثل قتل العمد، ولا يقتل صاحبه).

٣٣٤ - والذين أثبتوا شبه العمد بنوه على الآلة، واختلفوا في الآلة التي توجبها، فالحنابلة والشافعية قرروا أن شبه العمد أن يكون القتل بآلة ليس من شأنها أن تقتل عادة كالعصا، والسوط، والحجر، إذا ضرب بها عدواناً، فأدت إلى القتل، فإنه يكون شبه العمد، وتكون فيه الدية.

وأما القتل بشيء من شأنه أن يقتل عادة، فإنه يكون عمداً.

والعبرة هي في الآلة كما ترى، وأن يسند القتل إلى الضرب نفسه، فإذا كان الموت لا يمكن أن يسند إلى الضرب، كأن يصفعه على وجهه صفة لا يتصور أن تكون قاتلة، بل مات غيظاً وكمداً، كأن تعرض له ذبحة صدرية، فتتفكك نفسه، فإنه في هذه الحال يذهب هدراً، ويعز من ضربه، وأن ذلك متفق عليه لعدم وجود السببية.

والمذهب الحنفي قد قسم الآلات التي قد تقضى إلى الموت إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: الضرب بما لا يقتل عادة من غير مبالاة، كالضرب بعصا صغيرة، الضرب بسوط غير غليظ وحجر صغير أو لكمة، هذا متفق بين الفقهاء على أنه شبه عمد، سواء أكان الموت بمبالاة الضرب أم كان بغير مبالاة.

وروى عن الشافعي أنه قال إن كان الضرب بمبالاة فهو عمد، ولكنه عند الحنفية شبه عمد باتفاقهم، ولا عبرة بالمبالاة، وهذا هو القسم الثاني.

والقسم الثالث: الضرب بآلة من شأنها أن تقتل عادة كمدقة القصار والحجر الكبير، والهرأوة الغليظة ونحوهما، وقد اختلف أبو حنيفة مع جمهور الفقهاء فيه، فقال أنه شبه عمد، وقال جمهور الفقهاء، ومعهم أبو يوسف ومحمد من أصحابه أنه عمد.

وحجة أبي حنيفة -رضي الله عنه- أنه يجب أن يتمحض الفعل للعمد، ولا يمكن أن يتمحض للعمد المقصود، إذا كانت الآلة لم تتمحض للقتل، وفوق أن صريح قول النبي ﷺ: (إلا إن في قتل خطأ العمد قتل السوط والعصا والحجر مائة من الإبل) عام يشمل العصا الغليظة والصغيرة، والحجر الكبير والصغير، فالتفرقة بينهما تفرقة من غير دليل.

وحجة الجمهور أن الضرب بمثل عادة، ينتهي بالقتل ويعد عمداً يوجب القود لأنه يقتل عادة، ويستعمل للقتل إذا أريد به ذلك، فكان استعماله دليل القصد إلى القتل،

كاستعمال السيف، والأدوات المخصصة للقتل، وقد انضم إلى ذلك قصد الضرب به واختياره دون غيره، فيكون القتل الحاصل عمداً.

٣٤٥ - هذا هو شبه العمد، أو كما سماه النبي ﷺ خطأ العمد، وسمى كذلك، لأنه تعتمد السبب الذي أدى إلى الموت، ومن الآلة يثبت أنه ما قصد القتل لأنها لا تقتل عادة، فكان فيه عنصران، عنصر القصد إلى الضرب الذي انتهى بالموت، وعنصر آخر، وهو أن الآلة لا تقتل عادة، فإذا كان الضرب مقصوداً، لا يمكن أن تكون النتيجة مقصودة فكان فيه عنصر العمد، وهذا عنصر سالب له، ولذلك سمي شبه العمد، ولعل تسمية النبي ﷺ أوضح، لأن النتيجة وهي القتل كانت خطأ لأنها لم تكن مقصودة، ولكن سببها وهو الضرب قد كان مقصوداً ومتعمداً، فكان خطأ العمد إذ أنه عمد إلى الضرب قاصداً إياه ولكنه أخطأ وأدى إلى الموت.

ويعبر القانونيون عن مثل هذا بأنه ضرب أفضى إلى الموت، كأنهم يتركون جزء العمدية في تسميتهم، وفي الجملة المؤدى واحد، وإن اختلفت أحكام القانون عن أحكام الفقه الإسلامي، والله تعالى أحكم الحاكمين.

هذا ويلاحظ أن تقسيم الفعل القاتل إلى عمد وشبه عمد إنما هو في القتل فقط ولا يتجاوز ذلك إلى الأطراف بل إن الأطراف ليس فيها شبه عمد، لأن الجروح وقطع الأعضاء ليست لها آلة معينة، بل إن العبرة فيها بالنتيجة، والقصد إلى الفعل الذي أوجبه، أيًا كان ذلك الفعل، ما دام قد حدث أثره.

ويقول في ذلك الكاساني في البدائع: (ولا يكون فيما دون النفس به شبه عمد، فما يكون شبه عمد في النفس، فهو عمد فيما دون النفس لأن ما دون النفس لا يقصد إتلافه بآلة دون آلة عادة، فاستوت الآلات كلها في الدلالة على القصد فكان الفعل عمداً محضاً، فينظر إن أمكن إيجاب القصاص يجب القصاص، وإن لم يكن يجب الأرض).

ومؤدى هذا الكلام هو ما قررنا من أن الاعتبار في الاعتداء على الأطراف بالنتيجة لا بالآلة، فمن لطم إنساناً لكمة جدعت أنفه يجرى عليه حكم إتلاف الأنف، ولا يقال إن اللكمة من شأنها أن تجدع الأنف أو لاتجدعه، والله سبحانه وتعالى هو الحكيم العليم، وهو اللطيف الخبير.

العدوان غير المقصود

٣٤٦ - القصاص قسمان قصاص فى الصورة والمعنى، وهو أخذ المجرم بما ارتكب، فإن قتل نفساً قتلاً يستحق القصاص استوفى فى الصورة والمعنى وقتل. وكذلك إن فعل ما يوجب قطع عضو من الأعضاء قاصداً الفعل الذى أوجبه مختاراً فى ذلك فإن القطع يكون واجباً إن أمكن، وإلا كان القصاص معنى، وهو الدية، وكان مع ذلك التعزير الشديد الذى يقدرهولى الأمر.

وقد بينا أنواع العدوان المقصود وحكم كل نوع، مع بيان الحقيقة لهذا العدوان، فبينما العمد، وشبه العمد، والتسبب، إلى غير ذلك مما بينه الفقه الإسلامى فى هذا المقام.

والآن نتكلم فى العدوان غير المقصود، وهو الخطأ أو مايجرى مجراه، وقد يعجب الباحث، كيف نسمى الخطأ أو ما يجرى مجراه عدواناً، وعنصر الخطأ يسقط القصد، وبذلك لا يكون ثمة عدوان، ونقول فى الإجابة عن ذلك إنه يجب أن نعتبره عدواناً لأن الشرع أوجب عقاباً دنيوياً، وجعل الفعل إثماً، بدليل أنه أوجب كفارة القتل خطأً إذا كان القاتل من أهل التكليف، ولا كفارة إلا لإثم وقع، والإثم هو إثم التقصير فى التحرز، فالفاعل مسئول لتقصيره فى الاحتراز عن الفعل الذى أدى إلى وقوع القتل أو قطع الأطراف.

ولذلك كان عنصر العدوان موجوداً، وإن لم يكن مقصوداً، ويقول فى ذلك الزيلعى فى كتابه شرح الكنز:

وبهذا النوع من القتل (وهو الخطأ) لا يائىء إثم القتل، وإنما يائىء إثم ترك التحرز والمبالغة فى التثبت لأن الأفعال المباحة لا تجوز مباشرتها إلا بشرط ألا تؤذى أحداً، فإذا أذى أحداً فقد تحقق ترك التحرز فيأثم.

هذا معنى العدوان أو الإثم فى الخطأ بقوله -رضى الله تعالى عنه- والضمان فى الخطأ لضرورة صون الدم من الإهدار، ولولا ذلك لتخاطأ الناس، وأدى إلى التفانى، لأن النفس محترمة، فلا تسقط بعذر التخاطأ، كما فى المال، فيجب المال صيانة له من الإهدار^(١).

(١) شرح التبيين ج٦ ص ٩٦.

وذلك الكلام حق، وزمننا يحققه، فإن كثرة الآلات أكثر من القتل خطأ، وكان التخالط لذلك لضعف العقاب الذى ينزل بالمخطئين المستهينين بأرواح الناس، كأولئك الذين يقودون المراكب العامة فى داخل المدن وخارجها، والمراكب الحوامل للأشياء فإن هؤلاء جميعا يستهينون بعملهم ولا يحكمون القيادة فيقعون فى الخطأ، فكيف لا يكون لهم عقاب رادع يحملهم على العناية والتحرز، وإن القوانين الحاضرة لاتحمل العقوبات الزاجرة التى تحمل على الانتباه، وتدفعهم إلى الاحتياط، ولو أن الحكم الإسلامى هو الذى يطبق لأوجب عقوبة القتل خطأ وأوجب معها عقوبات تعزيرية بضرب ظهورهم بالسياط على مقدار إهمالهم، وعدم التحرز فى أعمالهم.

عقوبة الخطأ:

٣٤٧ - عقوبة الأطراف هى الدية، لأنه لا قصاص مع الخطأ، ومادام القصاص غير ممكن، فلم يبق إلا الدية، والخطأ فى الأطراف كخطأ الطبيب فى إتلاف عضو من غير أخذ الاحتياطات الكافية فى مثل حال العلاج، أو أن يدير شخص آلة من غير أن ينتبه لبعض الأشخاص بجواره، فتقطع طرفا من أطرافه، أو يخطئ قائد مركب عام أو خاص فيصيب شخصا، فيترتب على ذلك تلف عضو من أعضائه، فإنه تجب الدية، وإن كانت جروح قد وقعت خطأ، فإنه يجب أرشها، وإذا كان الإهمال شديدا، بحيث يترك الواقف أو العامل فى الآلة كل احتياط، فإن القاضى على حسب حكم الشرع يعززه التعزيز الرادع الذى يناسب مقدار الإهمال ومقدار ما ترتب عليه.

هذه عقوبة جريمة الخطأ إذا ترتب عليها قطع طرف من الأطراف أو جرح من

الجروح.

أما عقوبة القتل خطأ^(١)، فإنها تتجه اتجاهين:

أحدهما - تعريض للمجنى عليه بالدية.

والثانى - تهذيب دينن لنفس الجانى لتقوية وجدانه وضميره الدينى فيترتب فيه نزوع الإلتقان والجودة، وذلك إذا كان شخصا مسئولا، وقد نص القرآن الكريم على هذه العقوبة بقوله تعالت كلماته:

(١) قد بينا أقسام الخطأ فى كتابنا (الجريمة) فلا حاجة إلى تكرارها هنا.

(وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ^(١))، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليماً حكيماً^(٢)).

فهذا النص الكريم دل على ثلاثة أحكام:

أولها: وجوب الدية، وهى التعويض عن الفقد يعطى لأولياء الدم من أسرة المقتول. ويكون حكمه حكم الميراث الذى ينول إليهم فلا يعطى إلا لقوم قد اتحد دينهم مع دين المتوفى وهو مؤمن، وعلى ذلك لا تعطى الدية إذا كان من قوم ليسوا مؤمنين، وهم أعداء لأهل الإيمان، إذ المال سيأخونه لنصرتهم على المؤمنين، وليكون قوة لهم.

ثانياً: إذا كان المقتول المؤمن من قوم بينهم وبين المسلمين ميثاق على التعاون فى الدفاع والنصرة، فإن فى هذه الحال يكون حكمه حكم من يكون من قوم مؤمنين، وتجب الدية وتسلم إلى أهل المقتول، لأنها تكون بمقتضى الحلف والتعاون مع المسلمين.

ثالثاً: تجب كفارة بعنق رقبة فإن لم يجد فصيام ستين يوماً، وهذه تكون فى القتل الخطأ إذا كان القاتل مكلفاً تكليفاً شرعياً، فلا تجب الكفارة على القاتل خطأ إذا كان غير مكلف كالصغير والمجنون، وكذلك كل أفعاله التى تؤدى إلى القتل، فإنها جارية مجرى الخطأ من حيث سقوط القصاص، ووجوب الدية.

٤٣٨ - وقد يسأل سائل ما حكمه وجوب الكفارة فى هذا المقام، وما حكمه نوعها، ونقول فى الإجابة عن ذلك، إن هذه عقوبة لأجل التهذيب، وتربية الروح الاجتماعية فى القاتل خطأ حتى لا يهمل من بعد ذلك، ولاشك أن فى كلتا العقوبتين المتبادلتين تربية اجتماعية موجهة.

فى عقوبة تحرير الرقبة إشعار له بأنه أُمات بإهماله من جماعة المؤمنين واحداً فيجب أن يعرض الجماعة الإسلامية التى هى الأسرة الكبرى للمقتول، وكما عوض أقارب المقتول بالدية قد سلمها إليهم لتكون قوة لهم بدل القوة التى فقدوها، يجب أن

(١) يوم الاستثناء أنه يجوز القتل خطأ، ولكن يدفع الوهم أن الاستثناء منقطع.

(٢) النساء : ٩٢

يعوض الأسرة الكبرى بإحياء رقبة مؤمنة بالعتق، فإن العتق إحياء، والرق إعدام، وإحيائها يكون قد عوض المسلمين، وطهر نفسه بين رجب الإهمال وعدم الاحتراز والتوقي.

وإذا لم يكن لديه من يعتقه، فإن الصوم تطهير لنفسه، وتربية لضعيره ووجدانه وإصلاح روحى له وإرهاق لمداركه من الناحية الاجتماعية، ولذلك قال سبحانه وتعالى - بعد هذه العقوبة (توبة من الله وكان الله عليا حكيما).

استيفاء القصاص

٣٤٩ - نتكلم فى هذا الموضع عن حق القصاص لمن، وعن الأولياء الذين أعطوا هذا الحق ودرجاتهم، ثم نتكلم أيضا عن وقت القصاص وعن مكانه، ثم عن سقوطه.

من له حق طلب القصاص:

٣٥٠ - تكلمنا فى صدر هذه الدراسة أن جرائم القصاص اعتداء على حقين: حق العبد وهو الغالب، وحق الله تعالى، ولاشك أن حق الله تعالى يكون فى التعزير إذا كان له موضع، كأن يكون من له حق القصاص قد عفا، ورأى ولى الأمر أن الجانى قد تكرر منه الاعتداء، فإن لولى الأمر مع عفو صاحب الحق - أن يعززه - استيفاء لحق الله تعالى.

والذى له حق طلب القصاص فى الأطراف هو المجنى عليه نفسه، لأنه هو الذى اعتدى عليه وهو ولى نفسه، فإن لم يكن له ولاية على نفسه، بأن كان ساقط العبارة كمجنون أو صبى غير مميز، أو له عبارة، ولكن ليست فى المطالبة بالخصومة فيها كالصبى المميز، والمعتوه المميز على بعض الآراء فإن وليه يطالب بالقصاص، وهو الولى على نفسه، لأنه المطالب بالمحافظة عليه وهو مؤاخذ إن قصر فى هذه المحافظة على نفسه بالمطالبة بالقصاص له، وإذا تحول القصاص إلى دية لتعذر الاستيفاء، فإنه تكون المطالبة بالدية من الولى على النفس وتسلمها حق الولى المالى.

هذا مقتضى قواعد الفقه المقررة، والفروع المنصوص عليها لانجافها والله سبحانه

وتعالى أعلم.

٣٥١ - وإن كان الاعتداء على النفس، فإن الذى له حق طلب القصاص هو الولى، لقوله تعالى: (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل إنه كان منصورا)^(١).

ولكن من هو الولى الذى له حق المطالبة بالدم.

اختلف الفقهاء فى ذلك على ثلاثة أقوال.

القول الأول: قول أهل الظاهر، أن الولاية تكون لكل الأقارب الأنساب سواء أكانوا عصباء أم كانوا غير عصباء، وذلك لأن القتل أفقدهم قوة لهم، لأن العار يلحقهم إذا قتل قريبهم، وذهب دمه هدرا، فكل من يألم لقتله وكان يرجو نفعاً منه له حق المطالبة بدمه، وفى ذلك توسع المعنى لكيلا يذهب دم هدرا لفقد أولياء الدم، إذ كلما اتسع عدد المطالبين به، كان احتمال ضياع دمه بعدم المطالبة بعيداً، ويرشح لذلك المعنى أن أهل الظاهر يقررون أن أى واحد من الأقارب طالب بالدم كان له حق القصاص.

القول الثانى: قول جمهور الفقهاء أن الذى له حق المطالبة بالقصاص هم الورثة وقت قتله، سواء أكانوا ذكورا، أم كانوا إناثاً، وسواء أكانت الوراثة بالنسب، أم كانت سببية، وهم العبيد الذين أعتقهم، ويسمون أولياء العتاقة، أو أولياء النعمة، وكذلك الوراثة بالروحانية سبب من أسباب المطالبة بالقصاص وذلك الرأى نظر إلى قرب الصلة من المقتول، ولم يجدوا لبيان قرب الصلة مقياساً أدق من مقياس الوراثة، فما ورثوه إلا المعنى الولاية له، وقد سمي الله سبحانه وتعالى - الورثة موالى فقال تعالى: (ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم، إن الله كان على كل شىء شهيداً)^(٢).

والقول الثالث: قول الإمام مالك - رضى الله عنه -، وهو أن أولياء الدم الذين لهم حق المطالبة به، وحق العفو عنه هم العصبية الوارثون من الرجال دون غيرهم، فلا تكون ولاية الدم للزوجين، ولا تكون ولاية الدم لذوى الأرحام، ولا تكون لأصحاب الفروض من غير العصباء كالأولاد والأم والجدة من جهة الأم أو جهة الأب، ولا يكون للنساء إلا إذا كن لو كان معهن ذكر كن عصبية به، كالأخت الشقيقة تكون من أولياء الدم ولو كانت منفردة، وتكون أولى من الأخ لأب لأنها لو كان معها أخ شقيق تكون عصبية به، فلا تذهب قوة قرابتها بعدم وجوده، بل تستمر هذه القوة ولو كانت منفردة، وكذلك الأخت لأب تكون من أولياء الدم، وتقدم على ابن

الأخ الشقيق لأنها لو كان معها أخ لأب لكانت عصبية به، فلا تذهب قوة قرابتها بانفرادها، كالأخت الشقيقة، وكذلك البنت تكون من أولياء الدم، لأنها لو كان معها ابن كانت عصبية، فلا تذهب قوة قرابتها بانفرادها بوتقدم على ابن الابن، وهكذا.

وترتب درجات الأولياء على ترتيب العصبية على ذلك الرأى، فتقدم جهة البنوة، على جهة الأبوة، وجهة الأبوة على جهة الأخوة، بيد أن الجد يكون فى درجة الإخوة والأخوات الشقيقات أو الأب، وكذلك الإخوة والجد المباشر يقدمون على أولاد الأخوة، وهكذا يكون الترتيب على مذهب مالك.

وحجة هذا الرأى تقوم على ثلاثة اعتبارات:

أولها: أن هؤلاء هم أقرب الناس إليه بدليل اختصاصهم بأعظم تركته، والحديث الذى أثبت الميراث لهم بعد بيان أنصبتهم فى كتاب الله تعالى صرح بعبارة تفيد أن السبب هو القرب، فقد قال -عليه الصلاة والسلام- (ما بقى بعد أصحاب الفرائض، فلاقرب رجل ذكر).

والثانى: من الاعتبار التى أوجبت أن تكون الولاية لهم أنهم هم الذين يعقلون عنه إذا جنى، فكان ذلك دليلا على كمال المعاونة بينهم وبينه، وبذلك المعاونة يكونون أحق بالمطالبة بدمه، لأنه عضو فقنوه من بين الأعضاء فى الأسرة.

والثالث: من الاعتبار أن الأقارب من العصبية هم الذين تكون بهم النصرة، وهم الذين يلحقهم العار إذا ذهب دمه هدرًا ولم يقتص له، وقد كان الناس فى الجاهلية يأخذون ثأرتهم بأيديهم، ويشفون غيظ نفوسهم، ويشتطون شططا كبيرا، فجاء الإسلام، ولم يجعل القصاص للولى ولكن جعل له سلطان فى المطالبة به، فلا بد أن يكون السلطان فى المطالبة أو التنازل للعصبية، الذين كانوا يشعرون فى الجاهلية لدم قتلهم، ولكن فى حدود الشرع، ومن غير أن يمتد إلى غيره بغير حق، وبغير مقاضاة يجرى فيها الادعاء والإثبات، ولا تتجاوز القصاص، فالنفس بالنفس إن هلك.

هذا توجيه القول الثالث، وهو قول مالك رضى الله عنه، وهو وجه عند الشافعى

-رضى الله عنه-

والذى نراه هو مذهب أهل الظاهر، وهو شمول طلب القصاص لكل الأقارب لأن جميع الأقارب ينالهم الأذى بقتله، وطلب الدم فيه يخفف الأذى عن نفوسهم، وإن توسعة حق المطالبة بالقصاص يقرب المعنى مما يجرى بين أهل القانون الذين يعتبرون حقا عاما.

وإن هذا الرأى ليس بعيدا عن مذهب الإمام أحمد بن حنبل الذى يثبت الولاية لكل الذين يستحقون الميراث من الأقارب فإن الميراث يتسع بعمومه فى مذهب الإمام أحمد حتى يصل إلى كل الأقارب من العصباء ونوى الأرحام على درجات بينهم، ومثله المذهب الحنفى، على اختلاف فى الجزئيات، ولا اختلاف فى الأصل العام.

وإن هؤلاء الأولياء على اتساع شمولهم أو تضيقه تضيقا نسبيا ليسوا مرتبة واحدة، بل إنهم يقدمون الأقرب فالأقرب، والذين يجعلونه مع الميراث يكون الترتيب عندهم واضحا، فالوارثون مقدمون بترتيبهم فى الميراث، وهكذا.

٣٥٢ - وقد تكلم الفقهاء فى أمرين: أولهما إذا لم يكن للمقتول ولى معروف فى دار الإسلام، فمن الذى يتولى القصاص أو العفو؟ فقد قرروا أن السلطان هو ولى الدم، ولا يتأتى العفو لأن النبى ﷺ قال: (السلطان ولى من لا ولى له) فالولاية العامة التى تثبت لولى الأمر تقوم مقام الولاية الخاصة، إذا لم يوجد ولى لها، فإذا قتل لقيط غير معروف الأب ولا الأم، وبالتالي لاتعرف له قرابة، فإن ولى الأمر هو الذى يتولى القصاص له ممن قتله، إذ أن ماله يثول إلى بيت المال، فهو فى حكم فى وارثه، أو هو وارثه على رأى بعض الأئمة، وإذا كان كذلك فهو يتولى القصاص إذا ثبتت شروطه باعتباره وارثا أو كالوارث وبمقتضى الولاية العامة على خلاف فى ذلك لأبى يوسف - رضى الله عنه - سنشير إليه.

والحرى إذا جاء إلى دار الإسلام وأسلم فيها، فإنه لايعرف له أقارب فى دار الإسلام، فإنه من المؤكد ليس له فى دار الإسلام، أقارب يمكن أن يطالبوا بدمه فتكون الولاية للسلطان على أى مذهب من المذاهب.

والذين يشترطون التعصيب يعتبرون الولى غير موجود إذا لم تكن هنالك عصبية فى دار الإسلام، فتكون الولاية للسلطان، لأنهم قصرُوا الولاية الخاصة على العصباء، فلا تكون لنوى الأرحام.

ومن يشترطون الميراث للولاية، فإنه إذا لم يكن ثمة وارث تكون الولاية أيضا للسلطان، لأنه ولى من لا ولى له، وذلك كمسيحي يسلم، ثم يقتل من بعد إسلامه، وليس له أقارب إلا من المسيحيين، وهؤلاء لا يرثونه إذا مات، ففي هذه الحال ليس له ولى إلا ولى الأمر، لعدم وجود الولاية الخاصة.

والذين يجعلون الولاية للأقارب مطلقا بمقتضى تطبيق مذهبهم يكون للأقارب المطالبة بالدم لتحقق القرابة، والله سبحانه وتعالى أعلم.

وهناك مسألة هى موضع خلاف بين أبى يوسف من أصحاب أبى حنيفة وجمهور الفقهاء وهى: المسلم المولود فى دار الإسلام إذا لم يعرف له نور قرابة وارثة أو غير وارثة عصابات أو نوى أرحام؟ فقد قال الجمهور: الولى هو السلطان، لعدم وجود ولى له، لأنه ولى من لا ولاية له، وليس له ولى معروف كاللقيط فيكون حق المطالبة بدمه للولى ولاية عامة.

وقال أبو يوسف إن ولى الأمر يكون له حق المطالبة بالدية، ولا يكون له حق طلب القصاص، لأن المولود فى دار الإسلام يكون عادة له أقارب ولكنهم غير معروفين، فيكون له ولى غير معروف، والجهل به لا يسوغ طلب القصاص بدل أن يطلبه هو، لأنه عساه يعفو، وهذا بلا ريب شبهة لا يسوغ معها طلب القصاص، ولكن لا مانع من طلب الدية، لأن الدية تكون لورثة المقتول، وبيت المال الذى يتولى ولايته الحاكم له حق فى التركة إذا لم يعرف له وارث، فيطلب الدية بحكم ولايته على بيت المال، لا بحكم ولايته على الدم.

الأمر الثانى: إذا تعدد الأولياء فى مرتبة واحدة، وكانوا جميعا كبارا، ولم يعف أحد منهم، فلا بد أن يطلبوا جميعا القصاص، خلافا لأهل الظاهر، وذلك لأن القصاص يسقط بالشبهة، وبمطالبة البعض تكون شبهة العفو، والولاية تثبت لهم كاملا، فإذا ترك أحدهم سقط طلب القصاص، ومثل ذلك الولاية فى الزواج بالنسبة للكفاءة فإن رضى أحدهم بالعقد يمنع مطالبته الباقين بفسخ العقد ماداموا فى مرتبة واحدة، وروى عن الإمام مالك أنه لا يسقط حق الباقين.

وحجة أهل الظاهر أن الولاية تثبت لكل واحد كاملا، فإذا أسقط بعضهم حقه، لا يسقط حق الآخرين، ولأن العار لحقهم جماعة، ولحقهم أفرادا فكل يطالب بحقه، ولأن الولاية لا تتجزأ وما لا يتجزأ يثبت كاملا للمشاركين فيه.

وإذا كان بعض هؤلاء الذين يقولون إذا تعدد الأولياء فى مرتبة واحدة، وكانوا كباراً غائبين، وبعضهم حاضرون، فعند أحمد والشافعى وأبى حنيفة، ينتظر الغائب حتى يحضر، إذ عساه يكون قد عفا، فينتظر حتى يعرف رأيه.

وقال أهل الظاهر لا ينتظر، بل الحاضر يستوفى القصاص وهو مقتضى منطق مذهبهم الذى يثبت الولاية كاملة لكل واحد منهم.

وفرق الإمام مالك بين نوعين من الغيبة، ففى الغيبة القريبة ينتظر الغائب، وفى الغيبة البعيدة لا ينتظر الغائب، لأن غيبته بعيدة تكون سبباً لإسقاط ولايته.

وإن ذلك الرأى هو المعقول بلا ريب ما دمنا جعلنا الأساس فى القصاص هو مطالبة ولى الدم من غير إهدار للدماء، ولا شك أن ذلك الخلاف ظاهره إذا كان الغائب معلوم المكان فإذا لم يكن معلوم المكان، أولاً يدرى أهو حى أم ميت، فإنه لا ينتظر حضوره، وتكون الولاية للحاضرين.

إذا كان جماعة الأولياء فيهم عقلاء وقاصرون للصغر، فقد اختلف الفقهاء فى جواز طلب القصاص من العقلاء.

فعند الإمام مالك -رضى الله عنه- لا ينتظر بلوغ الصغار، بل تثبت الولاية للكبار، وذلك هو رأى أبى حنيفة -رضى الله عنه-، وحجة ذلك الرأى كما جاء فى المذهب الحنفى أن القصاص، وإن كان للورثة لم يثبت بحق الورثة، بل يثبت للورثة ابتداءً بحق القرابة، إذ أنه لو كان بحق الورثة لكان مؤدى ذلك أن يثبت ابتداءً للميت ثم يكون للورثة عن طريقه إذ المقصود من القصاص ابتداءً هو شفاء غيظ ولى المجنى عليه، وهذا لا يحصل للميت لأنه انقضى، وإنما يحصل لمن نالهم الأذى من بعده، وإذا ثبت يثبت لكل واحد على الكمال، ويقول الكاسانى: والدليل على أنه يثبت لكل واحد منهم على الكمال، لا على سبيل الشركة أنه حق لا يتجزأ، والشركة فيما لا يتجزأ محال، والأصل أن ما لا يتجزأ من الحقوق إذا ثبت لجماعة، وقد وجد سبب ثبوته فى حق كل واحد منهم يثبت لكل واحد منهم على سبيل الكمال.... وعلى هذا يخرج القصاص إذا كان بين صغير وكبير لأن للكبير ولاية الاستيفاء عنده، وعندهما ليس له ذلك، وينتظر حتى بلوغ الصغير.

وتوجيه الخلاف على هذا الأساس أن الولاية فى طلب القصاص، لأنها تثبت ابتداءً،

كانت العبرة بثبوتها وقت الموت واستحقاق هذه الولاية التي لا تثبت إلا لعاقل وهو وقت الموت، لافيماء بعده، وبذلك تثبت الولاية كاملة للكبير بمجرد موت المقتول، فيطرح من عدد الورثة من لا يمكن أن تثبت لهم ولاية المطالبة، فنكون الولاية للكبار وحدهم، ويخرج من نطاقها الصغار.

ولأنه حتى على فرض أن الولاية ثابتة للصغار والكبار بالشركة، فإنه إذا كان أحد الشركاء غير أهل للولاية فإنها تثبت كاملة لمن له ولاية على نفسه، ويصح أن يكون ولياً على غيره، فهو قد طلب القصاص بالأصالة عن نفسه، وبالنسبة الشرعية عن الصغير، لحاجة الصغير إلى استيفاء القصاص، فكانت هذه مسوعة لتحقيق النيابة عنه ضرورة.

وقال صاحبان كما أشرنا والشافعي وأحمد: ينتظر حتى يبلغ الصغير، وذلك لأن الأصل عند هؤلاء أن الوراثة هي السبب في ثبوت الولاية وهي بقدر واحد في الكبير والصغير، وأن أصل الولاية ثابت للصغير، وإن كان لا يمكن أن يخاصم في وقت صغره، والدليل على أنه أهل للولاية أنه لو كان هو وحده المنفرد بالوراثة لكان له حق طلب القصاص، إذا بلغ وصارت له عبارة تجرى بها الخصومة، وأن وليه المالي يطالب بالدية، وتكون له، وهي بدل القصاص، ولا يثبت البديل إلا إذا كان المبدل منه ثابتاً.

ومع ذلك فقد اتفق الفقهاء وفيهم أبو يوسف -رضي الله عنه- على أنه إذا كان الولي أباً أو جداً، ومع أحدهما الصغير فإن أحدهما لا ينتظر بلوغ الصغير، بل يتولى المطالبة، لأن الأب أو الجد له ولاية على الصغير، فهما يطالبان -بأصالتهما بالولاية عليه- بالقصاص. ٣٥٣ - بقيت صورة لم نتعرض لها، وهي صورة ما إذا كان ولي الدم صغيراً ولم يكن سواه.

كصغير قتل أمه وليست زوجة لأبيه، إذ لو كانت زوجة لأبيه، فإنه يشاركه ويتولى هو طلب القصاص، ولا ينتظر بلوغ الصغير، ففي هذه الحال يكون ولي الدم هو الصغير، وينتظر بلوغه حقاً، وذلك مذهب أحمد.

ومذهب مالك أنه لا ينتظر بلوغه، بل يتولى القصاص عنه وليه أبوه أو جده، لأنهما أولياء على نفسه، فإن لم يكن واحد من هؤلاء ولم يكن وصي فإن الحاكم هو الذي يتولى استيفاء القصاص، لأنه ولي من لا ولي له، فهو ولي على الصغير بمقتضى هذه الولاية العامة، ويتولى بهذا الوصف.

والمذهب الحنفى اختلف فيه المشايخ، ففريق قال مقالة الشافعى وأحمد، وهو أن ينتظر، حتى يبلغ الصغير، وفريق قال: إن الحاكم هو الذى يستوفيه بمقتضى ولايته، وإليك ما قاله صاحب البدائع، فقد قال:

وإن كان صغيرا اختلف المشايخ فيه، فقال بعضهم ينتظر بلوغه، وقال بعضهم يستوفيه الحاكم.

والقول الأول أشبه أن يكون قول الصحابين، لأنهما يجيزان انتظار بلوغ الصغير، ويمنعان أن يتولى الكبار إذا كان معهم صفار، فإنه ينتظر بلوغهم، والرأى الثانى أقرب إلى طريق أبى حنيفة الذى يمنع انتظار الكبار.

هذا إذا كان القصور سببه الصغير، فإنه ينتظر عند من يقولون بالانتظار، أو لا ينتظر، بل يتولى الكبار أو القاضى، فهل إذا كان سبب القصر الجنون؟ قالوا إذا كان الجنون غير مطبق، فإنه تنتظر إفاقته لأنه حال عارضة قابلة للزوال القريب، فالانتظار فيها انتظار إلى أمد محدود يكون بعده الشفاء، فولايته مستمرة حتى عند الإمام مالك الذى لا يجيز انتظار بلوغ الصغير.

وإذا كان الجنون مطبقا، فإن الولاية تكون للكبار، وإن لم يكن كبار تكون للقاضى أو الحاكم، وعموم كلام الصنابلة يفيد الانتظار حتى يفيق.

الحبس فى حال الانتظار:

٣٥٤ - وإذا وجب الانتظار لغيبه الغائب، أو لبلوغ الصغير، فهل يستمر القاتل حرا يسير بين الناس مرفوع الرأس، وقد تسول له نفسه الهروب، فيذهب الدم هدرا بعد أن أخذ بناصيته؟ وضع ذلك ابن قدامة فى المغنى فقال:

(وكل موضوع وجب فيه تأخير الاستيفاء، فإن القاتل يحبس حتى يبلغ الصبى ويعقل المجنون، ويقدم الغائب، وقد حبس معاوية هدية بن خشرم فى قصاص حتى بلغ ابن القاتل، وفى عصر الصحابة، فلم ينكر ذلك أحد وبذل الحسن والحسين وسعيد بن العاص لابن القاتل سبع ديات، فلم يقبلها، فإن قيل فلم لا يخلى سبيله كالمعسر بالدين ! قلنا لأن فى تخليته تضییعا للحق، فإنه لا يؤمن هربه، والفرق بينه وبين المعسر من وجوه.

أحدها: أن قضاء الدين يجب مع الإعسار، فلا يحبس بما لا يجب، والقصاص هنا واجب، وإنما تعذر الاستيفاء.

الثاني: أن المعسر إذا حبسناه تعذر الكسب لقضاء الدين، فلا يفيد، بل يضر الجانبين، وها هنا الحق نفسه يفوت بالتخلى.

الثالث: أنه قد استحق قتله، وفيه تقويت نفسه ونفعه، فإذا تعذر تقويت نفسه، جاز تقويت نفعه لإمكانه، فإن قيل فلم يحبس لحق الغائب وليس للحاكم عليه ولاية إذا كان مكلفا رشيدا، ولذلك لو وجد بعض ماله مغبوبا لم يملك انتزاعه؟ قلنا لأن القصاص حق للميت والحاكم عليه ولاية، ولهذا تنفذ وصاياه من الدية، وتقضى ديونه منها، وذلك مثل أن يجد للميت في يد إنسان شيئا غصبا، والوارث غائب، فإنه يأخذه)

قتل بعض الأولياء:

٣٥٥ - إذا كان القاتل هو بعض الأولياء، ولم يكن للباقيين يد أورضا بالقتل، فهل يجب القصاص؟ مذهب أحمد وقول عند الشافعي، والحنفية أنه لا قصاص، والقول الآخر عند الشافعي أنه يجب القصاص، وهو قول الظاهرية ومالك.

والأساس في قول من أسقط القصاص، أنه من قتل هو أحد أولياء الدم، فيكون كائنه عفا إذا كان القاتل أجنبيا، وحجة القول الذي يوجب القصاص أن القاتل قد فعل أمرا محرما ممنوعا لا يجوز ويجب القصاص لعموم آية القصاص، وحديث النبي ﷺ: (النفس بالنفس إن هلك) وإن قتل الولي أشد وأفزع كما قال الشاعر العربي:

وظلم ذوى القربى أشد مضاضة على النفس من وقع الحسام المهند

والحق عندي أن الرأي الذي يوجب القصاص هو الأخرى بالقول، فما كانت القرابة الموجبة للمحبة والوصل بمسوغه القتل، فلا محل لترك القاتل، وقد عبث بالدماء وصلة الأرحام.

طلب القصاص فم مجلس القضاء:

٣٥٦ - إن ولى الدم سلطانه في المطالبة بالقصاص حتى يحكم به القضاء وليس له أن يتولاه قبل الحكم، لأن القصاص له شروط يجب أن تستوفى، وثمة أحوال يسقط فيها

القصاص، إما لشبهة دارنة، أو لعلاقة تمنع القصاص بين الجاني والمجنى عليه، ولكي يكون الإثبات الكامل للجريمة الموجبة للقصاص، ولا يكون شطط من ولى الدم، أو صاحبه، وقد قال تعالى: (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا، فلا يسرف فى القتل، إنه كان منصورا)^(١)

وعلى ذلك لا يكون لولى الدم أو للمجنى عليه إذا كان الاعتداء فى غير النفس أن يتولى القصاص قبل الحكم، وإن فعل ذلك بأن أوقع القصاص قبل الحكم، ثم ثبت بعد ذلك أن الفعل كان يوجب القصاص، فإنه يعتبر قد ارتكب إثما، لأنه أفسد النظام، ولكن لا يقتص منه ولا دية لوجود الحق له فى القصاص الذى ثبت، ولكنه يعزر، لأنه أفسد الأمور إذ أنه تولى القصاص قبل الحكم به، وفى ذلك فتح باب للانتقام بحق ويغير حق، فكان سدا للذرائع أن ينزل به العقاب، وقد أجمع على ذلك فقهاء الإسلام.

استيفاء القصاص فى ظل السلطان:

٣٥٣ - وإذا كان القصاص لابد أن يطلب من القضاء الحكم به، لى يثبت موجبه، وتحقق شروطه ولا توجد شبهة تدروه فإن التنفيذ أيضا يكون تحت إشراف ولى الأمر، وذلك لأنه قد يؤدى غيظ ولى الدم إلى التشفى بالقتل بآلة من شأنها أن تعذب قبل إزهاق الروح، أو أن يذهب فرط الغيظ إلى التمثيل بالجثة، ولأن القصاص كان بتمكين الشرع منه وحكم القاضى، فوجب أن يكون التنفيذ فى ظل الشرع، حتى لا يخالف فى طريقه، ومع ذلك هو ما يقتضيه سلطان النظام وتنفيذ الأحكام.

وهذا قول جمهور العلماء، وبعض العلماء قرر جواز الاستيفاء بغير حضرة السلطان، ويستدلون بما رواه مسلم أن رجلا أتى النبى ﷺ، معه رجل آخر، فقال: إن هذا الرجل قتل أخى، واعترف القاتل بقتله، فقال النبى ﷺ: اذهب فاقتله. فدل هذا على أن القصاص بغير حضرة أحد من قبل السلطان، ليس بممنوع، إذ كيف يأمر النبى ﷺ بأمر ممنوع، ويوجد ما يدل على وجوب أن يكون القصاص بحضرة السلطان أو من يقيمه لذلك، ولا بإلزام من غير أمر من الشارع.

ولاشك أن رأى الجمهور هو الأقوم، وهو الأسلم، وأمر النبى له بالقتل لا يدل على جواز القتل من غير حضوره أو حضور أحد من قبله، والذهاب ليس معناه البعد المطلق عن

المجلس، وأن الظاهر المتبادر الذي يفهم بادئ الرأي هو الإذن بالقصاص، لأن موضوع الكلام كان هو طلب الحكم له بجواز القصاص، فاللفظ سبق لهذا، وهو نص فيه، وليس نصا في خلافه.

آلة القصاص:

٣٥٨ - القصاص في الأطراف يكون بالمساواة التامة، ولا يتجاوز الحديث بحيث لا يكون التساوي، وألته لابد أن تكون محددة سيئا أو ما يشبهه، ولا يوجد خلاف معروف بين الفقهاء في ذلك، لأن الغاية وهي تحقيق المساواة لا تكون إلا بذلك.

وإذا كان الطرف الذي كان موضوع الاعتداء من الأعضاء ذات المفاصل، فإن القطع يكون من الجاني في المفصل الذي يقابل الجزء الذي اعتدى عليه فيه، وذلك إذا كان القطع من المفصل.

وإذا كان القطع لم يكن من المفصل، بل كان من غير المفصل، كقطع اليد من وسط الساعد، فإنه لا يمكن التساوي، فتجب الدية، ويروى في ذلك أن رجلا ضرب رجلا على ساعده بالسيف، فقطعه من غير مفصل، فاستعدى النبي ﷺ، فأمر له بالدية، فقال: إني أريد القصاص، قال (خذ الدية بارك الله لك فيها) ولم يقض بالقصاص، [رواه بن ماجه].

وهذا رأى عند الإمام أحمد -رضي الله عنه-، لأنه لا يمكن استيفاء القصاص فيتحول الأمر إلى الدية، وهو رأى أبي حنيفة وجمهور الفقهاء، وهو صريح الحديث الذي رويناه آنفا، ومالك يطبق قاعدة الجراح عنده، وهو أن يقطع الجاني بنسبة ما قط المجنى عليه، وقد نص على ذلك أشهب من مذهب مالك وهو رأى مطبق في كل الجرح والشجاج، ولعل الحديث لم يصح عنده، وهو النجم اللامع في الحديث، كما قال الإمام الشافعي فيه.

ورأى الإمام الشافعي والإباضية أنه يجوز أن يكون القصاص في أقرب مفصل من القطع، فإن كان القطع من الساعد، فأقرب مفصل هو الكوع، وإذا كان القطع من المرفق فأقرب مفصل عند الرسغ، ويعطى دية الجزء الزائد، وذلك لأنه عند الشافعي يجمع بين الدية والقصاص، وهنا جمع بينهما.

وبالنسبة للأعضاء التي تصاب فتذهب فائدتها كالصمم والعمى، فإنه يكون القصاص

فيها من غير اعتداء، وقد تبين ذلك من قبل، ويكون ذلك بالطرق التي أشير إليها، فإن لم يمكن فالدية مع التعزير.

وإذا استؤصل عضو كاصطلام أذن، أو كسر سن، فإن القصاص يكون بفعل ما فعل المجنى عليه، وذلك يكون كقطع عضو من مفصل.

واستيفاء القصاص في الجروح، قال أبو حنيفة أنه لا استيفاء إلا في الشجاج وجروح الرأس، لأنها هي التي يمكن الاستيفاء فيها، ولأن تقدير المنافع، وهو منع التشويه لا يكون إلا في الوجه، إذ القصد من القصاص فيه هو مقابل التشويه بالتشويه (والجروح قصاص) وقد أسلفنا القول في ذلك، بل يكون التعزير.

ولكن بالنسبة لجروح الوجه والشجاج فيه، فإن الشجاج تكون فيها الدية إلا الموضحة، ووافق الأكثرون على ذلك.

وبالنسبة للجروح، قال إنه يجرح بمثل ما جرح المجنى عليه إن أمكن بحيث يكون التساوى في مقدار الجرح، فإن لم يمكن التساوى كان المعتبر هو الأرض.

وقال الشافعي: يجرح بمثل جرح المجنى عليه مع ملاحظة التساوى في مقدار الجرح، فإن كان جرح المجنى عليه أوسع ويتعذر استيفاء مثله كأن يكون الجرح في الجبين، والمجنى عليه جبينه أوسع، فإنه يجرح بمقدار ما يسع جبين الجاني، ويأخذ أرض الباقي.

ومالك قال أنه تلاحظ النسبة، ولا يلاحظ المقدار، ولا شك أن ذلك أعدل وأسلم.

والاستيفاء فيما دون النفس بأي آلة بشرط ألا يكون تعد.

٣٥٩- والقصاص في النفس يلاحظ فيه أن يكون بأسهل آلة في القتل، لقول النبي ﷺ: (إذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة) ولذلك قال أبو حنيفة وأحمد والشيعة الزيدية أن القصاص لا يكون إلا بالضرب بالسيف في العنق، لأن هذا أسهل طريق للقتل كما كان معروفا في عصر التنزيل، وليس الأمر فيه تعديدا، حتى يكون القتل بغيره محرما إذا كان أسهل منه.

هذا هو الرأي الأول، وقد نظر في الآلة إلى أسهل طريق لأخذ القصاص، فهو يرى أن القصاص في الموت، كما مات المجني عليه، ولا يعتبر الآلة جزءا من القصاص، فلا يشترط

أن تكون الآلة متماثلة منعا للتعذيب، ولأن شفاء الغيظ للولى يكون بمجرد القتل، ولا يرى الولى موليه قد قبر، وهذا حى بين الناس.

وقال مالك والشافعى، وابن حزم إنه يقتل الجانى بمثل ما قتل به، وأن يفعل به مثل ما فعل مادام ذلك ممكنا، ويقرب زمن، ولم يدخل الفعل تحت نهى، فإذا قتل بعصا غليظة قتل بها، وإذا قتل بإلقائه من شاطئ قتل به، فإذا لم يمكن القصاص كالقتل بنهش أفعى، أو بحبسه مع أسد، أو بفعل محرم كتجريحه الخمر حتى يموت، فإن القصاص حينئذ يكون بالسيف.

واختلف أصحاب هذا الرأى فيما إذا كان القتل بالحرق بالنار، فقد ذهب الإمام الشافعى أنه يحرق بها، وقال بعضهم أنه لا يقتل بالنار لقول النبى ﷺ: (لا يعذب بالنار إلا رب النار).

ونرى من هذا الخلاف أن الفقهاء كانوا على فريقين:

أحدهما: نظر فى القصاص إلى معناه الأسمى وهو إزهاق روح من قتل من غير من نظر إلى شىء سوى النفس بالنفس، ولم يعتبر الآلة جزءا من موضوع القصاص، فالمماثلة تتحقق بهلاك النفس المعتدية فى مقابل النفس البريئة، أما بالنسبة للآلة فقد نظروا إلى أقرب طريق للموت، وأسهلها، والآخرى قالوا إن المماثلة تتحقق فى كل شىء.

ومع ذلك فإن الذين قرروا وجوب المماثلة فى الآلة قرروا أيضا أن الأفضل أن يكون القود بالسيف لأنه أسهل، وأنه خير للولى ألا يسرف، وأن يكتفى بمجرد إزهاق الروح.

٣٦٠ - ويلاحظ أن الشارع الإسلامى إنما اختار السيف لأنه كان أسهل طريق للقصاص، ولقول النبى ﷺ: (إذا قتلتم فأحسنوا القتلة) وإحسان القتلة تحرى أسهلها، وما يمنع التعذيب قبيل الوفاة، كأن كان هناك طريق أسهل من القتل بالسيف كالكهرباء ونحوها، فإنه يكون أولى من القتل بالسيف، ويكون داخلا فى الأمر فى قوله ﷺ: (إذا قتلتم فأحسنوا القتلة).

ويجب التعرض لأمر له صلة بالمماثلة فى القصاص، وهى ما إذا كان الجانى قد اعتدى على جارية من جوارح المقتول كأن يفقده بصره ثم يقتله أو يقطع أطرافه، ثم يقتله

أوجب عند القصاص قطع الأطراف ثم القتل أم يكتفى بالقتل؟ قال أبو يوسف ومحمد يكتفى بالقتل، لأن شفاء الغيظ يتحقق به، ولأن العقوبة الكبرى تجب ما دونها، وهذا قول في مذهب الإمام أحمد -رضى الله عنه-، ويرى مالك -رضى الله عنه- أنه إذا قصد بقطع الأطراف قبل القتل التمثيل بجسمه، وأن يرى المثلة وهو حي، فإنه يقطع الطرف، ثم يقتل، لأنه ارتكب جريمتين، ولم يرتكب جريمة القتل وحدها، فوجب أن تقطع الأطراف التي قطعها، ثم يقتل، وذلك للردع عن هذه الجريمة الأخرى.

ويرى أبو حنيفة والشافعي أن يفعل بالجاني مثل ما فعل بالمجنى عليه، سواء أقصد أم لم يقصد، كان يكون بينهما تغالب، فيقطع الجاني يده ليضعف مقاومته، فإنه في هذه الحال لا يكون القصد المثلة، ولكن التمكن من القتل، والمعقول في القضية أنه ليس وراء القصاص بالقتل عقاب، ولذا نختار رأي الصحابين وأحمد، فهو رأي معقول.

القصاص بحضرة ولم الدم:

٣٦١ - شرع القصاص لأنه العدل، ولأنه هو الذي يشفي غيظ المجنى عليه وأوليائه، ولذلك الذي يتولى القصاص بالقتل ولى الدم، ولا يتولى غيره إلا بإذن منه، أو إذا كان عاجزاً، وطلب إلى القاضي أن يعين من يتولى القصاص عنه، وهو في هذا يعتبر وكيله، وإن كان بتعيين القاضي، وذلك ليتم شفاء غيظ نفسه.

وإذا كان الأولياء متعددين في درجة واحدة، وكانوا جميعاً كباراً فإنه يتولى بعضهم بحضرة سائرهم خشية أن يكون قد عفا قبل تنفيذ الحكم، ولا بد أن يكون بتوكيل من باقيةهم، فإن اختلفوا وتولى أحدهم في حضرتهم أغنى عن باقيةهم.

وفي المذهب الشافعي لا يتولى أحدهم إلا بتوكيل منهم، فإن لم يوكلاً جرت القرعة بينهم، وظاهر المذهب الحنفي أنهم إن اختلفوا كان الأمر إلى القاضي وهو الذي يفصل بينهم.

وإن كان فيهم صغار، وفي الأولياء الكبار الأب أو الجد، فإنه يتولى القصاص، لأن له الولاية على نفس الصغير، وهو عصبه، وهو في درجة الصغير، وولايته للنظر والمصلحة، كاملة لكمال الشفعة، فيكون له أن يتولى القصاص، وقال الحنابلة والشافعية ينتظر، حتى

يبلغ الصغير ويحبس كما بينا من قبل، وقال المالكية يتولى عن الصغير وصيه، لأنه يتولى قبض الدية، فيتولى أيضا القصاص.

أولئك الذين قالوا إن الوالى هو الذى يتولى القصاص بنفسه أجازوا له التوكيل، ولكن لا بد من حضرة الموكل، حتى يتبين أنه لم يكن عضوا، وتزول كل شبهة تدرأ ذلك القصاص.

هذا رأى الجمهور، وظاهر أنه رأى المالكية، وقد فهم بعض الكتاب من كلام بعضهم أن ولى الأمر هو الذى يتولى القصاص، فقد جاء فى كتاب أحكام القرآن للقرطبي مانصه:

(لاخلاف فى أن القصاص فى القتل لا يقيم إلا أولو الأمر الذين فرض عليهم النهوض بالقصاص وإقامة الحدود، وغير ذلك، لأن الله سبحانه وتعالى خاطب جميع المؤمنين بالقصاص، ثم لا يتهيأ للمؤمنين جميعا أن يجتمعوا على القصاص فأقاموا السلطان مقام أنفسهم فى إقامة القصاص، وغيره من الحدود).

وجاء فيه: اتفق أئمة الفتوى على أنه لا يجوز لأحد أن يقتص من أحد حقه دون السلطان، وليس للناس أن يقتص بعضهم من بعض، وإنما ذلك للسلطان، أو من نصبه السلطان لذلك، ولهذا جعل الله السلطان ليقبض أيدي الناس بعضهم عن بعض.

والحق الذى نراه فى هذا النص أنه لا يمنع أن يتولى ولى الدم القصاص بنفسه بعد حكم القاضى بالقصاص، إنما أقصاه أن يدل على وجوب الترافع إلى القضاء، ليتولى الحكم القاضى الذى نصبه الحاكم للقضاء فى الجنايات، فكلام الفقهاء فى التنفيذ، وكلام القرطبي فى الحكم، ويتضح ذلك مما يأتى:

(أ) أن الله سبحانه وتعالى جعل أمر القصاص من قبيل فروض الكفاية وفروض الكفاية يخاطب بها الجميع، ولكن يختص بتنفيذها البعض، فعلى الأمة أن تهيبء الحاكم الصالح الذى يقيم الحدود، ويحكم بالقصاص، فالفريضة على أولى الأمر هى التمكين من القصاص العادل بالحكم به.

وقد بينا فى صدر كلامنا أن المجنى عليه لا يتولى بيده القصاص قبل الحكم، وإنما يتولى بعد الحكم.

(ب) أنه لا معارضة مطلقا بين قول الفقهاء وقول القرطبي، لأن الفقهاء يقررون أن

تنفيذ ولى الدم للقصاص، إنما يكون بتمكين ولى الأمر، ولى الأمر لا يتولى القصاص بنفسه، بل يتولاه بولى الدم على مقتضى ما يحكم به القاضى.

(ج) إن مراد الإمام القرطبى، هو تعزيز نظام التقاضى والتداعى فى أمور القصاص باعتباره حقا لله تعالى.

ولذلك نقرر أن ذلك النص لا يفيد أن المالكين يرون والقرطبى من بينهم أن تنفيذ القصاص يكون إلا بمن يعينه ولى الأمر للتنفيذ.

٣٦٢ - على أنه بعد أن أجاز التوكيل أن يكون التنفيذ بحضرة ولى الدم يهون الأمر، ويقرّب كلام الفقهاء من القوانين الحاضرة، وذلك بأن يوكل أولياء الدم من يتولى القصاص عنهم، ويعينه ولى الأمر لهذا العمل على أن يحضر أولياء الأمر إن شاءوا القصاص، وإن لم يشاءوا الحضور فلا ضير، لأن الحضور لاحتمال العفو، فإذا زال ذلك الاحتمال فإنه فى هذه الحال يكون القصاص بالوكيل، وهذه أحكام معللة، وليست تعبدية.

وقد نصت كتب الحنابلة على جواز تعيين من يتولى القصاص ويكون وكيلًا عن أولياء الدم، فقد جاء فى المغنى ما نصه:

(قال بعض أصحابنا: يرزق من بيت المال رجل يستوفى الحدود والقصاص لأن هذا من المصالح العامة، فإن لم يحصل ذلك أى لم يكن له أجره تؤخذ من بيت المال، فالأجرة على الجانى، لأنها أجره لإيفاء الحق الذى عليه، فكانت كأجرة المكيال فى بيع الكيل، ويحتمل أن تكون على المقتص، لأنه وكيله، فكانت على موكله، كسائر المواضع، والذى على الجانى هو التمكين دون الفعل، ولهذا لو أراد أن يقتص من نفسه لم يمكن منه، ولأنه لو كانت عليه أجره التوكيل للزمته أجره الولى إذا استوفى بنفسه، وإن قال الجانى أنا أقتص لك من نفسى لم يلزم تمكينه، ولم يجز ذلك له، لأن الله تعالى يقول: (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً)^(١) ولأن معنى القصاص أن يفعل به كما فعل، ولأن القصاص حق عليه لغيره، فلم يجز أن يكون هو المستوفى.

وخلاصة ذلك أن ولى الأمر له أن يقيم من يتولى القصاص بتوكيل من أولياء الدم، ويكون رزقه من بيت المال، فإن لم يكن كان الخلاف فيمن يدفع أجره المتولى القصاص أهو الجانى باعتباره السبب أم ولى الدم باعتباره وكيله، والأوضح البين هو أن الأجرة على ولى الدم إلا أن يكون فقيراً، فإن بيت المال يدفع عنه، حتى لا تنهب حقوق الضعفاء من الفقراء.

(١) النساء: ٢٩

شبهة العمد

٣٦٣ - هذا قسم من القتل العدوان المقصود، ولكن لوحظ فيه أن الآلة التي استخدمت في القتل لم تخصص للقتل، وهو خاص بالاعتداء على النفس، لأن الاعتداء على الأطراف ليس فيه إلا قسمان، عدوان وخطأ، والعدوان لا فرق فيه بين عمد وشبه عمد، لأن العبرة فيه بالنتيجة المقصودة، لا بالوسيلة، ولأن التعويض فيه ضروري، والتعويض في الأطراف كالتعويض في الأموال يكون بالمعاقلة ما أمكنت المعاقلة.

ومالك -رضى الله تعالى عنه- نفى شبه العمد في القتل كما هو منفي في الأطراف لأن الله تعالى في كتابه الكريم لم يذكر إلا قسمين: القتل العمد، والخطأ، وقد ذكر حكم الخطأ، وذكر العمد، فقد قال تعالى: (ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها، وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً).

ولأن شفاء غيظ المجنى عليه لا يتحقق في القتل المقصود بأي آلة إلا بأن يقتص من القاتل، ولأنه مادام قد اعتدى فقد وجد السبب الموجب للقصاص وهو القتل المقصود العدوان، وتحقق شرطه، وهو المطالبة من ولي الدم، فلم يعد مناص من القصاص.

ولأننا لو نظرنا إلى الآلة من غير نظر إلى النتيجة وتحقق معنى العدوان والقصد لفتح باب الفساد، وما زجر القاتلون، إذ يستطيعون بدل أن يقتلوا بألة معدة للقتل يقتلونه بالضرب المتوالى المبرح حتى يموت، ويكون ذلك أشد قسوة وأكثر تعذيباً وإيذاءً، فكان سد باب الذريعة للشر، وحسم مادة الفساد موجبين لعدم الالتفات للآلة، والاكتفاء بنتيجة الاعتداء المقصود.

هذه وجهة نظر أكثر المالكيين الذين لم يفرقوا بين الخطأ والعمد، ومتوسط هو شبه عمد، أو هو خطأ العمد.

والذين قالوا أن هناك وسطاً بين العمد والخطأ هو شبه العمد، اعتمدوا على ثلاثة أدلة.

أولها: أن النبي ﷺ قد أثبتته، فقد روى أبو هريرة أن امرأتين من هذيل اقتتلتا، فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، ف قضى النبي ﷺ أن دية جنيها عبد

أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها، ولقد قال النبي ﷺ فيما رواه أبو داود: (ألا إن في قتل خطأ العمد قتل السوط والحجر مائة من الإبل).

وبذلك يثبت شبه العمد بنص الرسول، إذا كان الكتاب الكريم قد ذكر قسمين هـ الخطأ والعمد، فقد ذكر النبي ﷺ القسم الثالث وهو معقول.

ثانيها: أنه لا بد من فرض القسم الثالث، لأن العمد قصد إلى القتل، وشبه العمد الآلة فيه لا تستعمل في القتل، فلا يقال أنه قصد القتل قصدا كاملا، وتعمره ما دامت الآلة لم تعد للقتل، بل إنه قصد الضرب، وبما تطيقه هذه الآلة وهي العصا أو السوط، أو الحجر الصغير أو نحو ذلك، وإذا كان الموت جاء نتيجة للضرب، فهو ما قصد الموت، ولكن قصد ماوته، وذلك لأن الضرب في ذاته كان تعديا، اعتبر متعمدا له، ولم يكن متعمدا للقتل، فكان شبه عمد، لأن حقيقته أنه ضرب أفضى إلى الموت، فلا يمكن أن يكون موقفه كالمخطيء، لأن المخطيء لا قصد له في قتل المجنى عليه أو إيذائه، أما هذا فقد قصد الإيذاء، ولكن تعدى الفعل ما أراد.

ثالثها: إن القصاص لا يكون إلا حيث تمحض الفعل لقصد القتل، وفي الضرب بغير آلة القتل لم يتمحض الفعل موجبا للقتل، فلا يتحقق سبب القصاص، وإذا زال سبب القصاص، فإنه لا يثبت.

وفوق ذلك فإنه من المقررات الشرعية أن الحدود والقصاص تدرأ بالشبهات، ولما كان القصاص قد ثبت عقوبة العمد، وقد ثبت كون الآلة غير مخصصة للقتل، وهو لم يقصده، فإن هذا إذن شبهة تمنع القصاص.

وهنا نجد أن مفرق الخلاف بين مالك وجمهور الفقهاء أن مالكاً -رضي الله عنه- ينظر إلى نتيجة الاعتداء من نظر إلى كونه قصد هذه النتيجة أو لم يقصدها، فمن اعتدى عليه غيره بالضرب، وانتهى الضرب بالموت، فقد اعتبر نظر إلى آله، ولعل هذا من قبيل تشديد مالك في الأخذ في التسبب، واعتباره قتلا من غير نظر إلى المباشرة، وكما أن هناك لم ينظر إلى المباشرة في القتل بالتسبب، فكذا في القتل بالمباشرة لم ينظر إلى الآلة مادامت قد أفضت إلى الموت، فهي لا تقل عن القتل بالتسبب مادام قد وجد العدوان المقصود، وإن لم يعلم بالنتيجة.

وجمهور الفقهاء لم ينظروا ذلك النظر، بل نظروا إلى معنى التعمد والقصد إلى النتيجة، إذ لا يمكن أن يعد الجاني متعمدا القتل بالضرب إلا إذا قصد إلى ذات القتل، فمن ضرب إنسانا بعصا لإيلاجه لا يمكن أن يكون قاصدا القتل، لأنه قصد الضرب، والقتل جاء من غير قصد له ولا إرادة، فلا يمكن أن يوصف بالعمد والقتل بالتسبب لكى يكون موجبا للقصاص يجب أن يكون السبب مفضيا إليه لامحالة، وأن يكون قاصدا بعباشرة السبب نتيجته، فهو يفترق عن القتل بالعصا، فمن وضع السم لإنسان فى الطعام ووضعه أمامه فى ضمن مواد طعامه، فهو قصد السبب ونتيجته، بخلاف من ضرب بسوط لا يقتل، فكان الموت.

على أن ثمة خلافا بين الفقهاء الذين قالوا بشبه العمد، فمنهم من لم يعتبر القتل بالتسبب موجبا للقصاص، ومنهم من اعتبره، وأولئك الذين اعتبروه فرقوا بينه وبين الضرب بالعصا أو السوط الذى يقضى إلى الموت، بأن القتل بالتسبب عدوان قصد القتل فيه، أما الموت بسبب الضرب بغير آلة قاتلة فإنه عدوان لم يقصد فيه القتل فكان شبه عمد.

ويكون شبه العمد له شبه الخطأ، وشبه بالعمد، وجهة الشبه بالخطأ أنه لم يقصد القتل، بل قصد الضرب فقط وشبه بالعمد، لأنه قصد العدوان بالضرب، وبذلك اختلف عما إذا كان الضرب تأدييا أو نحو ذلك، وذلك يسمى خطأ العمد كما يسمى شبه العمد، لمعنى المشابهة الذى أشرنا إليه.

٣٦٤ - ونرى من هذا أن الفارق بين العمد وشبه العمد عند جمهور الفقهاء، مبناه الآلة، فإذا كانت الآلة ليس من شأنها أن تقتل، وضرب بها فقتلت، فهي شبه عمد، وإن كانت الآلة قاتلة وضرب بها فقتلت فهي عمد لأن الأساس هو قصد الضرب أو قصد القتل ولا شك أن الآلة هى التى تمين، فإن كانت قاتلة لا يفرض أنه قصد الضرب المجرد، وخصوصا أنها أفضت إلى الغاية التى تقصد منها عادة، وإن كانت الآلة ليس من شأنها أن تقتل، فإنه لا يفرض أنه قصد القتل، وإلا فانه يقصد إلى آله.

وقد جرى الخلاف بين الفقهاء فى الآلة التى يكون بها القتل، ويتمحض أن يكون الضارب بها عامدا، فضيق الإمام أبو حنيفة نطاقها، وجعل العمد فى القتل بمحدد كالسيف ونحوه، واختلفت الرواية عنه فى مثقل الحديد، فروى أنه عمد وروى أنه شبه عمد، وأساس قوله هو أن العمد فيه القود، فالأبد من زوال الشبهة فى الآلة، كما تزول فيما عداها،

فالضرب بالحجر الثقيل الذى يميت عادة يعد شبه عمد عنده، لأنه لا يتمحض للقتل، ولا يتخذ للقتل وإن كان من شأنه أن يقتل فى أكثر أحواله، فاحتمل أن يكون الضرب لمجرد الضرب، واجتمل أن يكون المقصود به القتل، وقد تعمد به، ولا قود مع وجود هذا الاحتمال، وقال هذا القول الحسن البصرى وروى عن الشعبى، وهو قول ابن المسيب وعطاء وطلوس.

وقال جمهور الفقهاء وكثرة من التابعين منهم النخعى والزهرى وابن سيرين وحماد بن أبى سليمان شيخ أبى حنيفة، وابن أبى ليلى والشافعى وإسحاق ابن راهويه وأبو يوسف ومحمد: إن القتل بما يقتل عادة، ولو كان غير محدد يعد عمدا، ولا يعد شبه عمد، واستدل لذلك الراى.

(أ) بأن النبى ﷺ قتل يهوديا قتل جارية بأن وضعها بين حجرين فماتت فقتله النبى ﷺ، وهذا حديث متفق عليه.

(ب) وبأن عموم أقوال النبى ﷺ يشمل القتل بالحجر الثقيل، فقد قال عليه الصلاة والسلام من قتل له قتيل، فهو بخير النظرين إما أن يودى، وإما أن يقاد له، وهو متفق عليه فى الظاهر.

(ج) أن الحجر الثقيل أو الرمى من شاهق ونحو ذلك يقتل عادة فلا يمكن إلا أن يفرض فى فاعل ذلك أنه قصد القتل، وقصد الضرب المجرد غير معقول، ولا يفرض، وفرضه أخذ بغير الظاهر.

وأساس الخلاف كما هو فيصل التفرقة بين ضرب يقضى إلى موت، فيكون شبه عمد، أو ضرب هو قتل فأبو حنيفة لا يعتبر الضرب قتلا إلا إذا كان الضرب بما هو معد للقتل، أو يستخدم للذبح، وإن هذا يتمحض الضرب قتلا فيه، والمخالفون وهم الكثرة لا يرون الضرب المفضى إلى الموت إلا فى الآلة التى لا تكون إلا للضرب، وأما الآلات التى لا تكون للضرب ومن شأنها أن تقتل فإنها تكون عمدا، وبذلك يوسعون دائرة العمد، وأبو حنيفة يوسع دائرة شبه العمد.

تعهد العقوبات بتعهد الجرائم

٣٦٥ - قد تتعدد الجرائم، والمنطق يوجب أن تتعدد العقوبات، لأن لكل جريمة سببا مستقلا يستوجب عقابا، فلا تتداخل هذه العقوبات، فمن قطع يد رجل، وفقاً عينه، فإن كل واحدة توجب قصاصا، ومن ارتكب موجب حد، وموجب قصاص، وجب الأمان، وقد بينا ذلك في موضعه عندما نتعدد جرائم الحدود، مع جرائم القصاص.

والآن نتكلم في تعدد جرائم القصاص.

وخلاصة القول في هذا أنه إذا لم تكن إحدى الجرائم توجب قصاصا في النفس، فإنه تجب العقوبة المقررة لكل جريمة من غير تدخل بينهما فلا تجب إحداها الأخرى في القصاص لانفراد كل واحدة بالسببية الموجبة للقصاص وللانفصال بين الجريمتين والعقوبتين، بينما في الحدود قد يوجد اتحاد في العقوبة بأن كانت العقوبة بالضرب فإنها تكون متحدة الذات، وقد تدخل الصغرى في الكبرى، وفي ذلك كلام وخلاف بيناه في الحدود. ومهما يكن من الخلاف هنالك، فإن ذلك الخلاف لا يكون هنا إلا إذا كان ثمة عقوبة بقتل النفس.

٣٦٦ - هذا ولتعدد جرائم القصاص صور:

أولها: أن يتعدد القتل من رجل بأن يقتل رجلين، ويستحق القود لكل واحد منهما، فقد قالوا أنه إذا طلب أولياء كل واحد منهما القصاص قتل بهما، ولا دية، لأنه لا دية إلا حيث العفو، ولم يوجد العفو من واحد منهما، فالقصاص لامحالة، وهي نفس واحدة لا تكرار في قتلها، وقال الشافعي: لا يكون القود عنهما، بل يكون عن إحداها، ويكون عليه دية تقسم بينهما.

وإن عفا كلاهما، فلكل واحد دية تعطى وليه، لأنه ثبت العفو، وحيث كان العفو فلا قصاص، عملا بقوله تعالى: (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة^(١)) ولا قصاص مع العفو باتفاق الفقهاء، وقد يكون لولى الأمر تعزيز مع ذلك العفو، وما ترتب عليه.

(١) البقرة: ١٧٨

وإذا عفا أحدهما، وطالب الآخر بالدم، فقد قال أحمد والشافعي تجب الدية لمن عفا، ويكون القصاص لمن طالب بالدم، وبذلك يكون القصاص، وتكون الدية، ولا يتداخل الحقان، وذلك لأنهما جريمتان مستقلتان، وكل واحدة توجب عقاباً ولا يمكن تكرار القود، ولكن يمكن تكرار العقاب بالدية، والقصاص معاً، وبذلك تستوفي العقوبتان، ويتحقق مؤدى النصوص كلها، وإنما تتداخل العقوبات حيث يتعذر فصلها.

وقال أبو حنيفة ومالك -رضى الله عنهما- لا عقوبة إلا القتل، لأنهما يتداخلان، فيثبت أقواهما، وهو القتل وفوق ذلك لا يجمع بين القصاص والمال، لأن ثبوت المال، إنما هو عند العفو، لإنقاذ الجاني، ولا محل للعفو إذا كان القصاص، وإنه وإن تعددت الجريمة فالعقوبة واحدة وهي القصاص أو الدية والثانية بدل عن الأول، ولا يجمع البدلين في محل واحد، وإن الدية فداء النفس وقد هلك، فلا موضع للفداء.

الصورة الثانية: أن تتعدد الجرائم، ويتعدد المجنى عليهم، وفي إحداها يجب القصاص أو الدية كأن قطع يد إنسان، وقتل آخر، فإن الحكم في هذه الحال أنهما جريمتان مختلفتان، لا تتداخلان لاختلاف المستحق، وكأن يقطع يد إنسان، ويقتل آخر، فإنه يعاقب على الجريمتين معاً، فإذا نفذ القصاص في الأطراف أولاً، بطلب المجنى عليه، فإنه في هذه الحال، يكون لولى الثاني طلب القصاص، فيقتص منه.

وإذا نفذ القصاص أولاً كان لمقطوع اليد الدية لأنه تعذر قطع اليد، إذ لا يمكن تنفيذه، لأن تنفيذه في هذه الحال يكون مثلاً، وهي منهي عنها في الإسلام بقول النبي ﷺ: ((ياكم والمثلة)).

وإن تنازعا القصاص بأن طالب المجنى عليه في قطع اليد بالقصاص، وطالب ولي الدم به، قدم من جنى عليه أولاً، فإن كان القتل سابقاً على قطع اليد، قدم القصاص، وكان للأخر الدية، لتعذر استيفاء القصاص. وإن كان القطع أولاً، قطعت اليد، واستقيد منه.

الصورة الثالثة: أن يكون في الجرائم المتعددة قتل، وكان موضوعها الأطراف، وليس فيها اعتداء على النفس يوجب القصاص، فإن كان المجنى عليه واحداً اقتص من الجاني إذا طلب وكانت المماثلة ثابتة، فمن قطع الرجل اليمنى، ويسرى يديه، صنع به مثل ما ارتكب لأن الجرائم قد تعددت، وكل واحدة منها سبب موجب للقصاص فلا بد من إعمال كل واحدة منهما، وترتب العقوبة عليها، وذلك إذا طلب المجنى عليه القصاص، ولا شك أنه يتصور أن

يطلب القصاص في واحدة والدية عن أخرى ولا مانع من ذلك لا شرعا ولا عقلا، ولا تجزئة في العفو في هذه الحال لأن العفو كان على إحدى جريمتين مختلفتين كل واحدة منهما توجب عقابا قائما بذاته غير متداخل في غيره وكذلك الحكم إذا كانت الجريمة على شخصين فإن انفصال كل واحدة عن الأخرى يكون أوضح وأبين.

٣٦٧ - الصورة الرابعة إذا كان المجنى عليه واحدا، وقطع أحد أطرافه، أو جرحه جرحا يستوجب القصاص ثم قتله، وليست هذه الصورة أن يكون الموت نتيجة الجرح، فإن هذا يعد جريمة واحدة، وحكمها يفهم مما سبق من قول، وإنما الوضع في هذه الصورة أن يكون الجرح بحيث لو عاش لكان محتمل البرء أو غير محتمل، ولكن الموت لم يكن بسببه، بل بسبب آخر موجب القتل وحده، أفعاقب عقوبتين أم يعاقب عقوبة واحدة على أساس تداخل عقاب الجريمة الصغرى، في العقوبة الكبرى، وهو القصاص.

وهذه المسألة لها صورتان:

إحداهما: أن يكون القتل قبل اندمال الجرح، والثانية: أن يكون القتل بعد اندمال الجرح.

ففي الحال الأولى، وهي القتل قبل الاندمال، فقد قرر كثيرون من الفقهاء أن ولى الدم إن اختار العفو وأخذ الدية، كان له ديتان: دية القطع، ودية القتل، لأن الجريمتين، وإن كانتا واقعيتين على شخص، وقد اختار ولى الدم الدية، فإن العقوبتين لا تكونان متداخلتين، بل يمكن استيفائهما من غير أن تجب إحداهما الأخرى، فيستوفيان معا، وإذا كان العفو بأكثر من الدية يجوز عند الكثيرين، فإنه بالأولى تجب ديتان، وعند أحمد وكثيرين أنه تجب دية واحدة، لأن العفو كان للقتل والجرح داخل فيه.

وإن اختار ولى الدم القصاص فهل تدخل عقوبة الجرح في عقوبة القصاص؟ لقد أشرنا إلى ذلك من قبل ونقول هنا إن الفقهاء قد اختلفوا في ذلك على ثلاثة أمور. أولها أن القصاص يكون بالقتل فقط، وقد تداخلت جريمة القطع أو الجرح في جريمة القتل، فيكون القصاص وتدخل العقوبة الدنيا في العقوبة العليا، كما دخلت الجريمة الصغرى في الجريمة الكبرى، والجريمتان متصلتان والعملية واحدة، وفي كثير من الأحيان أو في الغالب تكون الجريمة الصغرى وسيلة للجريمة الكبرى، ولأن القصاص عطل القوى كلها، فكان في ضمنه

اتلاف العضو، فكأن الجريمتين قد استوفتا القصاص لهما معا، وإن هذا الرأي يقوم بمبناه على اعتبار الجريمة واحدة، ولذلك تكون دية واحدة في حال العفو، وهو رأي عند الإمام أحمد، وهو مروى عن عطاء والثوري، وهو أيضا رأي أبي يوسف ومحمد من أصحاب أبي حنيفة.

والرأي الثاني: رأي الشافعي ورأي عند أحمد ورأي أبي حنيفة وأبي ثور، وقد رجح اعتبار الجريمتين، ووجوب القصاص فيهما، وإمكان انفراد كل واحدة من العقوبتين، فيقطع أولا، ثم يقتل ثانيا، أي أنه يفعل به مثل ما فعل بالاول تماما، لأن المماثلة في الجريمة توجب المماثلة في العقوبة، ولا تدخل إذا أمكن الانفصال.

وظاهر أنه إذا كان عفو فإنه تجب ديتان، لأن الدية تتبع الجريمة والعقوبة، إذ أن الدية تقوم مقام القصاص، فكان لكل جريمة دية بدل القصاص.

وهذا النظر متسق مع اعتبار الفعلين كل واحد منهما جريمة منفردة لها عقابها في حال القصاص، وحال العفو معا.

الرأي الثالث: رأي الإمام مالك رضى الله عنه، وهو أن القاتل إن قصد التمثيل بالمقتول قبل قتله، بقطع أطرافه أولا، ثم قتله ثانيا، فإنه يعاقب عقوبتين، في حال طلب القصاص، وحال العفو، ففي الأول يقطع بما قطع من أطرافه، ثم يقتل، وفي الثاني يدفع ديتين.

وذلك لأن التمثيل جريمة منفردة تستوجب عقابا منفردا، والقصد إليه إجماع، ثم القتل هو الجريمة الثانية، فإذا كان قد قصد الأذى مرتين: إحداهما: بالتمثيل ورؤية المجنى عليه أجزاء جسمه تتساقط، ثم يقتله، فإنه لا يمكن اعتبار الفعلين جريمة واحدة، بل هما جريمتان، ويقتص منه بقطع طرفه الذي يقابل ما قطع ثم يقتل، وكذلك في الدية، فعليه ديتان:

وإن كان الجاني لم يوجد منه ما يدل على قصد التمثيل بل قتل، وكان القطع ذريعة لتسهيل القتل عليه فإن الجريمة واحدة عند مالك، وتجب الدية.

٣٦٨ - هذه هي الحال الأولى للصورة الرابعة وهي حال القتل قبل اندمال الجروح.

الحال الثانية: وهي القتل بعد اندمال الجروح إذا لم يكن القصاص لها قد تم، ثم كان القتل بعد ذلك، فإن الظاهر أن الفقهاء من غير خلاف بينهم قرروا وجوب استيفاء

القصاص بقطع الأطراف، ثم القتل، إن اختار القصاص ابتداء في الجميع، وإن اختار العفو والدية أخذ الدية عن النفس، وعن كل عضو قطع.

وله أن يختار العفو في البعض، فله أن يعفو عن الأطراف، ويأخذ دية المقطوع عضوا عضوا، وله أن يختار القصاص في النفس وبعض الأعضاء ويأخذ الدية عن الباقي، فإذا قطع القاتل يدي المقتول ورجليه كان للولي أن يطلب قتله، ويأخذ ديتين لأطرافه، إذ لكل واحدة منهما نصف الدية، وإن أحب قطع أطرافه كلها، وأخذ دية عن نفسه أخذ، وإن أحب أخذ دية عن يد ورجل وقطع الآخرين، ودية عن نفسه أخذ، وهكذا.

سقوط القصاص

٣٦٩ - لعدم ثبوت القصاص معنيان: أحدهما: يكون بمعنى عدم وجوبه، والثاني: بمعنى سقوطه بعد وجوبه.

أما الأول: وهو السقوط بمعنى عدم وجوبه مع توافر سببه، وهو الاعتداء العدوان المقصود، ولكن وجد ما استوجب عدم الوجوب، كأن يكون القاتل أحد الأبوين، أو الزوج لزوجته، وولى الدم ولدهما، أو الأخ أخاه، وهو ولى دمه، ولا يوجد ولى سواه، ففي هذه الصور وأشباهاها لا يجب القصاص مع توافر سببه، ولكن تعذر تنفيذه لأن ولى الدم هو الذي باشر.

وكذلك الحكم إذا لم يكن القاتل هو وحده الولي، بل كان له شركاء في الولاية فإنه يكون له جزء من الولاية، ويكون هو كمن يعفو عن بعض الدم، وسنين أن عفو البعض يسقط الدم عند الأكثرين، وأنه لا يجب القصاص لهذا المعنى، لأنه لو لم يكن قاتلا وعفا عن القصاص، فإنه يعتبر عفو، وإن البداة تقرر أنه سيعفو عن نفسه.

وقد خالف في ذلك الإمام مالك -رضي الله عنه-، وقرر أنه لا يسقط وجوب القصاص إذا كان القاتل أحد الأولياء، بل لا يسقط إلا في حال ما إذا كان القاتل هو المنفرد بالقصاص دون غيره، لأن الأساس أن العفو لا يسقط القصاص إذا تعدد الأولياء إلا إذا عفا الجميع، كما هو مذهب الظاهرية.

سقوط القصاص بعد وجوبه:

٣٧٠ - قبل أن نخوض في الأسباب المسقط للقتل، لابد أن نتكلم في موضوع يثيره الفقهاء، وهو نوع الوجوب في القتل العمد أو الاعتداء العمد، وهو واجب معين قابل

للبدل، أم هو واجب مخير، أى هل وجوب القصاص على التعيين أم وجوبه على التخيير بمعنى أن الواجب أحد أمرين: القصاص أو الدية.

وقد اختلف الفقهاء فى ذلك على رأيين:

أحدهما: رأى أبى حنيفة ومالك أن الثابت هو القصاص وحده، ولكن له بدل هو الدية إذا رضى بذلك ولى الدم فهى نوع من الصلح على واجب، والصلح عقد ككل العقود، لابد فيه من رضا الطرفين، وعلى أساس أنه صلح يكون بدل الصلح على حسب اتفاق الطرفين، ومقتضى ذلك ألا يتقيد بدل الصلح بالدية، لأنه لا موجب لهذا التقيد.

الرأى الثانى: رأى أحمد والشافعى أن الثابت هو أحد أمرين، والولى الخيار فى تعيين أحدهما، فإن اختار القصاص، وجب القصاص، وإن اختار الدية وجبت الدية، ولزمت الجانى، وليس له اختيارا فيها، فهى تجب من غير رضاه، ولا يلزم بغير الدية، فلا تصح الزيادة فيها، إلا إذا تراضيا على الزيادة، فهى عقد زائد على أصل الدية، والدية تلزم من غير تراض.

وقد استدل الشافعى وأحمد ومن اختار ذلك الرأى بما يأتى:

(أ) قوله تعالى: (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة)^(١) وهذا النص معناه أن على الولى إذا عفا عن القصاص أن يتبعه بالمطالبة بما هو معروف عند الناس، وإن على الجانى أن يؤدى بإحسان من غير ماطلة ومشاحة، بل مع العطف والإحسان فى المعاملة، وذلك معناه الوجوب من غير تراض لأن الاتباع والأداء مترتبان على مجرد العفو، لا على الرضا، فهى الجزاء للعفو، والجزاء لا يحتاج إلى التراضى.

(ب) إن أداء الدية صيانة لنفس الجانى عن الهلاك، فهى فدية لنفسه، والله تعالى يقول: (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)^(٢)، وليس من شأن العاقل أن يتهيا له خلاص نفسه بمال يقدمه، ثم يمتنع عن ذلك، فإن ذلك لا مكان فيه للرضا والاختيار.

(ج) أن معنى التغير للولى ثابت بحكم النص، لأن القصاص شرع لكى يشفى الولى غيظه، ولكى يعوض ما فقد من نفع بقتل موليه، ولا شك أن أخذ المال فيه تعويض أوضح من القتل، إذ القتل لا يشفى إلا ألم النفس، وأما المال ففيه تعويض وفائدة، فهو يسد منه ديون الميت وتنفذ وصاياه وينتفع به ورثته، ويقول الكاسانى فى بيان ذلك الدليل إن ضمان القتل

يجب حقا للمقتول، لأن الجناية وردت على حقه، فكان الواجب بها حقا له، وحق العبد ما ينتفع به والمقتول لا ينتفع بالقصاص بل ينتفع بالمال لأنه تقضى منه ديونه وتنفذ منه وصاياه، وكان ينبغى ألا يشرع القصاص أصلا، إلا أنه شرع لحكمة الزجر، لأن الانسان لا يمتنع عن قتل عدوه خوفا من لزوم المال، فشرع ضمنا زاجرا، وكان ينبغى أن يجمع بينهما، الا أنه تعذر الجمع، لأن الدية بدل النفس وفي القصاص بمعنى البدلية).

ومقتضى ذلك أن القصاص مقابل النفس، والدية بدل أيضا لما فيها من النفع، فكان التخيير.

وهنا إشارة إلى أنه كان ينبغى الجمع بين القصاص والدية، ولكنه ذكر أن الجمع متعذر، لأن كلا الدية والقصاص فيه معنى البدلية عن النفس، ولا يكون عن الشيء الواحد بدلان.

وإن القوانين الحاضرة تجمع بينهما إذ أنها تأخذ بالقصاص على أنه حق النظام العام وتجعل لأولياء المقتول المطالبة بالتعويض، ونحن نرى أن المال في هذه الحال لا يكون بدلا عن النفس، بل يكون بدلا عن المنافع التي زالت بالقتل، وهذا نظر نقده، وإن كنا نرى أن القصاص يكون لولى الدم.

ونرى مع هذا أنه إذا اختار الدية ينبعث الحق الكامل للنظام العام في التعزير، وقد يبلغ درجات قاسية دون القتل، فالشارع الإسلامى لم يهمل الزجر، ولم يهمل التعويض، والزجر يكون بما دون القتل.

هذه حجج الرأى القائل: أن الوجوب على التخيير لا على التعيين، وحجج الرأى الآخر القائل إن الثابت هو القصاص تقوم على ما يأتى:

(١) قوله تعالى: (كتب عليكم القصاص فى القتلى) وقوله تعالى: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص...) وقوله تعالى: (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا)^(١) فإن كلمة كتب وما اشتق منها تدل على اللزوم وهى منصبة على القصاص لا على الدية، ولم يجز ذكر الدية فى مقام الوجوب، وقد زكى سبحانه وتعالى -وجوب القصاص بقوله تعالى: (ولكم فى القصاص حياة يا أولى

الألباب^(١) وإذا كان ذلك كذلك، فلا تمييز بين القصاص والدية، لأنهما لم يذكر في الآيات كلها متقابلين، بل ذكر القصاص في أكثرها مجردا عن ذكر الدية.

(ب) إن النص الذي أجيئ فيه أخذ المال كان ترخيصا وتخفيفا، ولم يكن أصلا، حتى يكون مقابلا للقصاص، فقد جاء في آخر آية القصاص على أنه ليس مقابلا للقصاص، حتى يكون الوجوب المخير شاملا له على أنه من قبيل التخفيف على الناس.

ولذلك قال تعالى: (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم)^(٢) والأمر بالاتباع والأداء عند وجود العفو على أنه من قبيل التخفيف.

(ج) أن الله سبحانه وتعالى لم يسمه دية كما هو في دية القتل الخطأ، فقد قال تعالى: (ودية مسلمة إلى أهله) فدل هذا على وجوب الدية، فلا يكون ثمة اختيار في قبولها أو ردها، أما هنا فقد أبهم مقدار المال، وإبهام مقدار المال لا يدل على أنه دية واجبة، إذ لا وجوب إلا إذا كان المقدار معروفا ومقدرا، وهنا غير مقدر وغير معروف فكيف يكون أحد المطلوبين في واجب مخير.

(د) إن القصاص يقتضى المماثلة والمساواة، والمال لا يكون بدلا للنفس التي قتلت اعتداء مقصودا، بل البديل الحقيقي للنفس هو النفس، والبديل الحقيقي للعضو هو العضو، والدية لا تعد بدلا مساويا، ولكن تؤخذ عند تعذره مع بقاء حق التعزير الذي يملكه ولي الأمر قائما.

ولا يقال إن الخطأ قبلت فيه، لأن الخطأ لم يكن القتل فيه مقصودا ولم يكن باعتداء كامل، فكانت العقوبة تعويضا لأهل المقتول، وتكفيرا لخطأ الإهمال بالكفارة، ولا يمكن أن يكون القصاص، لأنه لا موضع له، وإنما موضعه عند الاعتداء المقصود، ولم يكن، فتمحضت العقوبة تعويضا للأهل والأقربين، وكان التأديب الديني الشخصي بالكفارة.

أسباب سقوط القصاص:

٣٧١ - بعد ذلك نتكلم عن أسباب سقوط القصاص، فنقول إنها تنتهى إلى أحد

أمرين:

(١) البقرة : ١٧٩ (٢) البقرة : ١٧٨

أحدهما، انعدام محل القصاص.

ثانيهما: العفو

أما الأول: فإنه يتناول موت الجاني بأى سبب من أسباب الموت، وفقد عضو الجاني الذى يجب فيه القصاص، وذلك لأن فقد العضو، لا يجعل للقصاص موصفاً، إذ أن محله العضو، فإذا كانت الجناية لقطع اليد اليمنى، وقطعت بسبب آخر، فإن القصاص يسقط، وتثبت الدية عند الأكثرين، لأن الأعضاء تأخذ حكم المال عند الحنفية، وإذا فقد المثل فى المال وجبت القيمة.

أما إذا مات القاتل فى القصاص فى النفس، فإنه فى هذه الحال يختلف الفقهاء بالبناء على الاختلاف فى أصل: فى الدية، فى القصاص، فى النفس، فالشافعية والحنابلة الذين قالوا إن الواجب فى القصاص واجب مخير، قالوا إنه حيث تعذر استيفاء القصاص، وهو أحد البدلين، وجب الآخر، وعلى ذلك تجب الدية للورثة، ويؤكد ذلك النظر أنه لا يذهب دم فى الإسلام هدراً إذ أنه إذا سقطت الدية بموت الجاني فقد ذهب دم المجنى عليه هدراً، فكان لابد من الدية تصل إلى ورثته تحقيقاً للعدالة ما أمكن، ولأنه لو اختار الولي الدية ومات الجاني قبل أدائها لوجب الأداء، فيكون الحكم كما لو لم يخرتها.

والذين قالوا إن المطلوب هو القصاص فى القتل العمد، وأن المال لا يكون إلا باتفاق مستقل يتكامل فيه التكوين من إرادتين، وقد أصبح ذلك غير ممكن، فإنه لا دية، فإن فات القود فات كل حق وراء ذلك.

العفو:

٣٧٢ - كانت الثمرة الأولى لاعتبار القصاص حقاً لولى الدم أن له أن يعفو، وكان ذلك تخفيفاً ورحمة، كما قال تعالى: (فمن عفى له من أخيه شيئاً فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة)^(١) وذلك لأنه قد يكون القصاص قطيعة ومشقة، وقد يكون فى ذلك ضرر بولى الدم نفسه، فقد يقتل أخ أخاه، وولى الدم هو الأب، فإن مصلحة الأب ألا يقتل له ولدان هما كل ولده، فكان العفو ليبقى له أحدهما، وهو ييؤء بإثم أخيه، ويحمل الألم إلى أن يقبضه الله تعالى إليه موزوراً غير كريم.

وأن النبي ﷺ كان في كثير من الأحيان بعد أن يقرر أن الحكم هو القصاص يحرص على العفو، وخصوصا إذا كان القصاص بين قوم بينهم في الأصل مودة وصلة قد قطعها الجاني، فيستمر القطع بالقصاص، وتتولد الإحن، ولكن مع ذلك لوحظ أن النبي لم يثبت أنه حرص على العفو في بعض الجناة الذين يستحقون القصاص، كهذا اليهودي الذي قتل جارية بوضع رأسها بين حجرين، ولعله لاحظ أنه إذا كان الجاني ممن تتحرك في قلوبهم عوامل الحقد والحسد، والرغبة في الإفساد، والعفو لا يزيده إلا عتوا وإمعانا في الفساد، فإنه لا يكون للعفو موضع، بل يكون حسم الفساد بالقصاص، والزجر والحياة الفاضلة الآمنة التي بينها سبحانه وتعالى في قوله: (ولكم في القصاص حياة).

والقرآن الكريم في عباراته السامية التي أشار فيها إلى تحسين العفو، وهي قوله تعالى: (فمن عفى له من أخيه شيء) فيه إشعار بأن العفو يكون حيث يكون القصاص قاطعا لأخوة يدعو وصلها إلى التغاضي عن الدم، لقاء الجريمة القاسية بالسماحة الهادية، فتهدأ النفوس ويكون الندم، وتكون التوبة، ولذلك عبر عن المجنى عليه بأنه أخ للجاني.

ومن المؤكد أن العفو يكون خيرا ومصلحة إذا كان القاتل لم يكن قتله بإصرار وتصميم، بل كان تحت تأثير نوبة غضب جامحة جعلته يقع في هذا الشر، وليس له فيه تصميم كامل، والندم قريب إلى نفسه، والتوبة حيث يكون الندم، ويكون العقاب في هذه الحال ماديا ومعنويا، أما المادي، فالتعويض، وأما المعنوي فهو أن رقبته صارت في يمين ولي الدم.

قد يقول قائل: أن شرعية القصاص كانت للزجر، ولا شك أن الزجر يفوت إذا كان العفو؟ ونقول في الإجابة عن هذا السؤال، إن الزجر يتحقق بتعرض الرقبة للقصاص، والعفو احتمال بعيد من ولي الدم، فإن له أن يعفو ولا يعفو، والقصاص أقرب، وأي امرئ يعرض رقبته للقصاص باحتمال غالب، وهو الأصل، ويكون عنده تقدير للأمور.

وفوق ذلك فقد قررنا أن جرائم القصاص فيها اعتداء على حقين، حق الله تعالى وحق العبد، فإذا كان العفو فإنه ينقذ رقبته، ولكن لا ينقذه من كل عقبات، فإن ولي الأمر له بالمرصاد يقدر له العقوبات التعزيرية التي يراها رادعة له ولأشباهه، وقد تكون بالجلد، كما تكون على مقتضى عقوبات أهل زماننا بالسجن مع الأشغال مؤقتا أو مؤبدا.

وأنه بلاريب شرعية القصاص مع حق العفو، ومع التعزير حسب ما يرى الى الأمر
أجدى من أحكام هذا الزمان التى تشترط سبق الإصرار للإعدام، وفى غير ذلك يكون
التعزير.

ويجب أن ينبه هنا إلى رأى مالك -رضى الله عنه-، وهو أن القتل غيلة لا يكون محلا
للعفو، كما كان الأمر فى قتل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -رضى الله عنه-، وكما كان
الشأن فى قتل إمام الهدى على كرم الله وجهه.

والأساس عند مالك فى أن القتل غيلة لا يكون محلا للعفو هو أن القتل غيلة يدخل
عنده فى باب حد الحاربة، كما ذكرنا عند الكلام فى الحاربة وإذا كان ذلك حدا، فإنه لا
يكون محلا للعفو، لأن الحدود لا تقبل العفو، وهى حق الله تعالى، وليست من حقوق العباد
حتى تقبل الإسقاط منهم، ولا يسوغ إسقاطها من الإمام، لأنها فرض واجب الأداء عليه،
وأداؤه بالنسبة له عبادة، كما قررنا فى باب الحدود.

من له العفو:

٣٧٣- إذا كان ولى الدم واحدا فإن له وحده حق القصاص وحق العفو، وإن تعدوا
وكانوا جميعا كبارا وعفوا جميعا، فإن العفو يكون صحيحا، وليس لهم أن ينكثوا فيه، وذلك
باتفاق الفقهاء.

وإذا كان الاعتداء على الأطراف فصاحب الحق الذى يجوز منه العفو هو المجنى
عليه، وذلك موضع اتفاق، وهو ثابت بإجماع الفقهاء، وبقضاء النبى ﷺ.

هذه أحكام هى موضع اتفاق، إنما موضع الخلاف هو فيما يأتى:

(أ) إذا عفا البعض، وأصر على القصاص الآخرون.

(ب) إذا كان فيهم صغار.

(ج) إذا كان بعضهم غائبا.

وبالنسبة للأمر الأول ذهب أبو حنيفة والشافعى وأحمد إلى أن عفو بعض الورثة
يسقط القصاص لأن شرط القصاص أن يطالب به الجميع عند هؤلاء، ولأن الولاية فى العفو
ثابتة لكل واحد منهم كاملة، فإذا عفا فبولاية كاملة، فيسقط القصاص ولأن عفو البعض

يوجد شبهة، والقصاص يدرأ بالشبهات، ولأن الشريعة ترغب في العفو بمقتضى قوله تعالى: (وجزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله)^(١) وقوله تعالى: (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين)^(٢).

وقد روى أنه رفع إلى عمر بن الخطاب أولياء لمقتول قتل ليحكم بالقصاص، فجاءت أخت القتل، وهي امرأة القاتل فقالت قد عفوت عن حصتي في زوجي، فقال عمر -رضي الله عنه-: (عتق الرجل من القتل).

وإن هذا الخبر ينبئ عن حكمة العفو، فإن المرأة مات أخوها، وبصدد أن يموت زوجها، فتفتقد رجلين في واقعة واحدة.

وذهب فريق آخر، وعلى رأسهم الظاهرية إلى أن العفو لا يكون إلا من الجميع، وأساس هذا الرأي عند هذا الفريق أن كل واحد من الورثة له حق القصاص منفردا، فإن عفا الآخرون وأصر العدد الأقل على القصاص أجيب إلي القصاص.

والذين قالوا إن حق القصاص يكون للورثة غير الزوجين، قالوا إن العفو لابد أن يكون من الجميع غير الزوجين، وفي الجملة نقول إن هذا الرأي يشترط أن يكون العفو من كل أهل القصاص، وإن اختلفوا أيدخل الزوجان في طلب القصاص أم لا يدخلان، ومن الفقهاء من قال إنه لا يعتبر عفو النساء، وهو رأي أبن شبرمة والليث والأوزاعي والحسن وقتادوا الزهري.

وهناك رأي الإمام مالك -رضي الله عنه-، أنه يقول إن كان المستحقون لطلب القصاص رجالا، وكانوا في درجة واحدة في التعصيب، وميراثهم بمقدار واحد، فإن أي واحد منهم يسقط القصاص، وإذا كان الذي عفا قد وجد من هو أعلى منه قرابة، فإن عفو لا يلتفت إليه، وإنما الحق للأعلى، وذلك على مبدأ التعصيب من أن الأقرب درجة أحق من غيره.

وهناك رواية أخرى عن مالك -رضي الله عنه-، وهي أن عفو البعض، ولو كانوا جميعا رجالا في درجة واحدة لا يسقط القصاص، كراي الفريق الأول، وهذا مذهب إليه بعض فقهاء أهل المدينة.

(١) الشورى : ٤٠ (٢) النحل : ١٢٦

والخلاف في هذا الأمر مبني على من له حق القصاص وعلى تجزئة العفو، فالذين قالوا بأن الولاية لا تتجزأ أو تثبت كاملة لكل ولي أثبتوا العفو لكل الأولياء.

والخلاف أيضا مبني على من له حق القصاص، فالذين جعلوه لجميع الورثة لا فرق بين عصبية وصاحب فرض، وسواء أكان الميراث بالنسب أم كان بالزوجية، قالوا إن العفو يكون لهم مجتمعين، أو لكل واحد منفردا على الاختلاف في ذلك، والذين قالوا إن القصاص يكون للعصابات فقط جعل العفو بينهم مجتمعين أو منفردين، وهكذا.

٣٧٤- هذا كله إذا كان كل الأولياء كبارا، وكان العفو من كلهم أو من بعضهم، وهذا هو الأمر الأول، والأمر الثاني إذا كان فيهم صغار، فإنه إذا عفا الكبار أو بعض الكبار، فإنه عند الذين يقولون إن عفو الواحد يسقط الحد يقررون أن الحد يسقط، لأنه إذا كان قد مضى على الكبار، فإنه أولى أن يمضى على الصغار، وولايتهم لما تبلغ حد التنفيذ الذي يتبع البلوغ.

وأما الذين يقولون أن عفو البعض لا يسقط الحد، فإنهم يقررون ما تقرر بالنسبة للصغار في حق القصاص من حيث انتظار البلوغ، والخلاف الذي دار حول ذلك، وكذلك الحكم إذا كان بعضهم غائبا، فإن كان الحاضرون قد عفوا، لا ينتظر رأى الغائبين، وذلك عند من يعتبرون عفو البعض مسقطا للقصاص، ومن لم يعتبر عفو البعض ينظر إلى الغائبين، كالنظر عند القصاص من حيث الانتظار على الخلاف في ذلك.

عفو ولم الصغير:

٣٧٥- إذا كان للصغير ولي أيجوز له أن يعفو؟ قال أبو حنيفة -رضي الله عنه- 'يجوز أن يعفو، لأن ولاية الولي عن النفس والمال إن كان وإيا عليهما أو على أحدهما، وهي لا تسوغ إسقاط القصاص بالعفو، وقد قال الكاساني في بدائعه: وأما الشرائط فمعناها أن يكون العفو من صاحب الحق، لأنه إسقاط الحق، ولا حق محال، فلا يصح العفو من الأجنبي لعدم الحق، ولا من الأب والجد في قصاص وجب للصغير، لأن الحق للصغير لا لهما، وإنما لهما ولاية استيفاء حق وجب للصغير، ولأن ولايتهما مقيدة بالنظر للصغير، والعفو ضرر محض، لأنه إسقاط الحق أصلا ورأسا، فلا يملكه، ولهذا لا يملكه السلطان فيما له ولاية الاستيفاء فيه وذلك في النفس، أما في غير النفس فيجوز على أنه صلح.

وكذلك يرى الظاهرية أن عفو الولي أو الوصى لا يلتفت إليه.

وقال الشافعي وأحمد يجوز عفو ولي الصغير إلى المال وسواء كان القصاص في النفس أم كان القصاص في الأطراف، وذلك إذا كان الصغير في حاجة إلى المال، وقيل أنه لا يصح العفو من الولي، ولو كان الصغير فقيرا، لأنه لا يجوز إسقاط حق ثابت له، وإذا كان في حاجة إلى المال فنفقته على بيت المال. كما هو مقرر شرعا.

وفي المذهب المالكي أن الولي له العفو على أن يأخذ الدية إن كان في ذلك مصلحة الصغير.

عفو المقتول:

٢٧٦ - إذا عفا المقتول عند جرحه، وهو حي يرزق بأن جرح جرحا لم يمته فور ضربه، ثم مات من بعد ذلك، فإن العفو يكون معتبرا، وقد قال ذلك جمهور الفقهاء سواء أكان الجرح مسببا للموت مباشرة، وكان الجرح لم يندمل، أم الجرح ليس من شأنه أن يميت، ولكن حدث الموت.

وقد حكى عن مالك -رضي الله عنه- أنه يرى أن العفو في هذه الحال لا يجوز لأن العفو غالبا يكون عن الجرح، إذ أنه لم يكن متوقعا الوفاة، فإن كان متوقعا الوفاة، وعفا عن الجناية ذاتها، فإنه واضح أن العفو عن القتل، ونرى من هذا أن مالكا علي هذه الرواية لم يجعل سبب المنع هو كون العفو قد جاء تبلي وجود سببه وهو الموت الموجب للقصاص، بل جعل السبب هو عدم تحقق إرادة العافي أعفا عن الجرح أم عفا عن القتل ولقد قرر فقهاء الحنفية أن موجب القياس ألا يصح العفو، فقد جاء في البدائع: فأما إذا عفا عنه بعد الجرح قبل الموت فالقياس ألا يصح عفو، وفي الاستحسان يصح، وجه القياس أن العفو عن القتل يستدعي وجود القتل، والفعل لا يصير قتلا إلا بفوات الحياة عن المحل، ولم يوجد، فالعفو لم يصادف محله فلم يصح.

وقد ذكر من بعد ذلك أن الاستحسان على وجهين.

خلاصة أولهما: أن الجرح من وقت وقوعه يعتبر ابتداء للقتل لأنه اتصل بالموت بالسراية، فيعتبر وجوده من وقت وقوعه، وبذلك يكون العفو وقت الموت حكما، وبذلك يكون عفو عن أمر ثابت قد وقع ما يكون الموت امتدادا له، فيثبت محل العفو.

وخلاصة الوجه الثاني: أنه إذا لم يكن القتل قائما وقت الجرح، فقد وجد سببه، وهو الجرح المميت، أو المفضى إلى الموت، والسبب قد يقوم مقام المسبب، فيعطي حكمه، كالنكاح الصحيح، إذ هو سبب لثبوت النسب لأنه مسوغ للدخول الموجد للولد، وفوق ذلك فإن تعجيل الحكم قبل وجوبه إذا وجد سببه يجوز، فالكفارة في اليمين تجوز عند إرادة الحنث، مع أن سبب الكفارة هو ذات الحنث.

وقد تكلم الفقهاء في تفصيلات تتعلق بأحوال الجرح، ونشير إليها إشارات موجزة.

أولها: أن الجرح إذا اندمل، ثم انتكس من بعد الاندمال، فقد قرر الفقهاء أن العفو لا يكون له محل، لأنه لم يتحقق أن الجرح الذي كان موضع العفو هو الذي أدى مباشرة إلى القتل، بل تجدد السبب بحال الانتكاس.

ثانيها: أنه إذا كانت صيغة العفو منصبة علي الجرح فقط، فإن العفو يكون عن الجرح، وما يترتب عليه من دية، أو أرش، أما إن ترتب عليه الموت، فإن القتل وموجبه في هذه الحال القصاص يجب ما عداه، والعفو حينئذ لا يرد على القتل، لأنه ورد على الجرح، لا على القصاص الذي هو موجبه، وإن كانت صيغة العفو أن يقول مثلا عفوت عن الجناية، إن العفو يشمل القصاص إذ أنه عن ذات الجناية، وهي لا تختص بالجرح، بل تشمل ما يترتب عليه، وقد جاء في الكاساني أن ثمة خلافا بين الإمام والصاحبين إذا كانت الصيغة عفوت عن هذا الجرح، فإن أبا حنيفة هو الذي قال أن العفو لا يقع على القصاص، ولكن لا يثبت القصاص استحسانا، لوجود شبهة العفو، وقال الصاحبان: العفو عن الجرح عفو عن السبب، فيقع على القصاص من غير تفرقة بين أن يكون العفو عن الجرح، أو عن الجناية.

والعفو قالوا أنه يقع على القصاص وعلي الدية، فلا يثبت قصاص ولا دية على خلاف ذلك.

الثالثة: إذا كان الجرح قد تم العفو عنه، ثم ضربه بعد ذلك ضربة قاتلة فإن العفو يقع على الجرح، ولا يقع على النفس بالاتفاق بين الفقهاء، لأن موضع العفو كان الجراحة، ولم تكن هي السبب المباشر، بل كان السبب أمرا آخر، وموجبه القصاص، ولم يكن.

الرابعة: إذا قطع الجاني إصبعاً للمجنى عليه، فعفا عنه، ثم سرت الجناية إلى الكف، واندمل بعد سريانها لم يجب القصاص في الكف، كالمشأن في النفس.

وهكذا بقية الصور تفهم من هذه الأحكام ومن صيغة العفو، وصيغتها قد تعم الدية، وربما لا تعمها، ومثال الأولى أن يقول عفوت عن الجناية وأثارها، فإنها تشمل الدية فلا تجب، وإذا قال عفوت عن القصاص، فإن الدية تجب لأنها لم تكن محل العفو، لتستمر ثابتة. والقاعدة في هذا المقام أن عفو المجنى عليه إذا كانت الجراحة متصلة بالموت معتبرة، وإذا اندملت ثم انتكست لا يكون للعفو محل، ولو كانت الانتكاسة منها، وأنه لكي يستبين موضع العفو يتعرف مدلول الفاظه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

العفو عن بعض المستحقين للقصاص:

٣٧٧ - قد ثبت من قول الجمهور أن قتل الجماعة بالواحد جائز، وقد قررناه بأدلته في موضعه، وعلي ذلك يكون للولى أن يعفو عن بعضهم، وأن يقتص من بعضهم، ولا يسقط عن بعضهم إذا نال بعضهم عفو المجنى عليه أو أوليائه، لأنهم أشخاص مفترقون، فسقوط القصاص عن بعضهم لا يستلزم سقوطه عن سائرهم.

ويستوى في ذلك أن يكون العفو من المجنى عليه أو يكون العفو من ولى الدم. وفي حال العفو من المجنى عليه عند الجراحة تلاحظ الأحكام التي ذكرناها.

وأنه بلا شك يكون اختيار ولى الدم أو الجاني بعضهم ليكون محل عفو له اعتباره، إذ قد تكون المشاركة من الذى نال العفو كانت من غير عداوة لجوج، كالأولين، أو يكون له به سابق مودة، فرعاها، وإن لم يرعاها المشترك، فكان كل منهما يعمل على شاكلته، والله وحده هو العليم بذات الصدور.

آثار العفو

٣٧٨ - إذا كان العفو رتب عليه آثاره، وهى سقوط حق القصاص، فهل تجب الدية بمجرد العفو أم لابد من اتفاق بين الجاني ولى الدم؟

لقد جرى الخلاف في المسألة بشأن الواجب بالقتل العمد، أهو واجب معين، وهو

القصاص فقط، أم هو واجب مخير، وقد قررنا أن رأى أبى حنيفة ومالك أن الواجب هو القصاص فقط، والمال لا يجب إلا بالاتفاق بين الجانى، ولى الدم، ورأى الشافعى أن الواجب فى القصاص هو التخيير بين الدية وبين القصاص، فإذا عفا، فقد وجبت الدية، لأنه اختار أحد الأمرين، وعلى ذلك تلزم الدية من غير تراخى عليها، كالقتل الخطأ على سواء.

وبهذا الرأى تثبت الدية بمجرد العفو ما دام قد وقع صحيحا، أما على الرأى الأول فإنه لا يجب شئ من المال إلا بالاتفاق عليه، إذ أنه بالعفو لا يجب شئ إلا تعزير يقوم به ولى الأمر زجرا للجناة، وتنفيذا لحق المجتمع، أو بعبارة شرعية حق الله تعالى، وبهذا الرأى لا تثبت الدية، ولا يثبت أى شئ من المال أو على أمر يقوم بمال إلا إذا كان بالاتفاق، وتجرى، فى الاتفاق كل أحكام الصلح المقررة شرعا.

ويتطبيق مذهب أحمد والشافعى يعد من أثر العفو أن يطالب ولى الدم بالدية، ولو لم يتفق مع الجانى عليها لأنه رضى بأحد الواجبين، وليس له أن يرجع فى رضاه، إذا لم يدفع الجانى الدية، بل عليه أن يتبع الجانى وعاقلته، إن لم يكن قادرا، لقوله تعالى: (فاتباع بالمعروف، وأداء إليه بإحسان).

وعند أبى حنيفة إذا طلب الدية يسقط القصاص، وكان مقتضى قياس مذهبه ألا يسقط إلا إذا رضى الجانى بالدفع، ولكنه رضى الله سبحانه عليه— استحسن سقوط القصاص، لمكان الشبهة فى ثبوته بطلب المال، وقد اعتبر مجرد طلب المال إسقاطا للقصاص ومتضمنا معنى العفو، والعفو كما يثبت بالألفاظ الصريحة، يثبت بدلالة الإشارة، إذ أنه لا يمكن الجمع بين الدية والقصاص، ومع ذلك لاتجب الدية لأن وجوبها لا يكون على مقتضى مذهب إلا بالتزام من الجانى، ولم يوجد ذلك الاتفاق الملزم له، وبذلك يكون قد وجد ما يدل على العفو، ولم يوجد ما يدل على وجوب المال، إذ أن لكل واحد منهما سببا قائما بذاته.

وقال مالك رضى الله عنه— يسقط القصاص، ولكنه سقوط معلق على أداء المال، لأنه ما سقط القصاص إلا لأجل طلب المال، فكان السقوط معلقا عليه، فإن قبل أداء المال، وأداء كان العفو، وسقط وجوب القصاص ولا مانع من أن تتعلق الإسقاطات بالشروط، ولا شك أن ذلك الرأى أجدى بالقبول.

ومهما يكن فقد اتفق الفقهاء على جواز أن يكون سقوط القصاص بالعفو في ضمن صلح يعقد بين الجاني وولى الدم، وهذا الصلح متعين بمقتضى مذهب الحنفية والمالكية لوجوب المال، وجائز عند الشافعى وأحمد بن حنبل لوجوبه.

الصلح؛

٣٧٩ - ١: صلح جائز بين المسلمين، إلا صلحا أحل حراما، أو حرم حلالا، والصلح هنا جائز، وعلى ذلك إذا كان صلح بين الجاني وأولياء الدم، على العفو في نظير بدل معلوم، فإن ذلك الصلح جائز، لكن لا بد أن يتوافق في البذل الواجب في نظيره ثلاثة شروط:

أولها: أن يكون البذل شيئا حلالا، فإذا كان البذل مالا غير متقوم، فإن الصلح يكون فاسدا، ولكن هل إذا وقع الصلح مع البذل يسقط القصاص؟ بمقتضى منطق المذهب الشافعى والحنبل يسقط القصاص وتجب الدية، وبمقتضى مذهب أبى حنيفة يسقط القصاص، ولا يجب شيء، وبمقتضى المذهب المالكى لا يسقط، لأن السقوط معلق على شرط غير ممكن التحقق، فلا يثبت.

وثانيها: أن يكون البذل معلوما علما نافيا للجهالة.

وثالثها: ألا يكون فيه إسقاط مالا يحل إسقاطه.

ويشترط أكثر الفقهاء أن يكون البذل مما يقوم بمال، سواء أكان عينا أم كانت منفعة، فإنها بلا خلاف تقوم بمال في العقود والصلح لا يتقيد أن يكون بقدر الدية، فقد يكون بأقل منها، أو بأكثر، فإنه ما دام الأساس في الصلح هو الاتفاق، فهو عقد يتضمن أحيانا بذلا وعطاء إذا لم يكن مساويا للدية، وذلك على مذهب الذين يقولون أن الدية تثبت بمجرد العفو من غير تراخ عليها، لأن الواجب في العمد هو القصاص أو الدية، فاختيار أحدهما يثبت الآخر، وأما المذهب الذى يقول أن الواجب هو القصاص، ولا تثبت الدية أو أى مال إلا بالاتفاق والاختيار، وأن الصلح وحده هو الذى يعين المطلوب، فبذل الصلح قل أو كثر يثبت من غير أن يكون فيه بذل، لأن المقدار المطلوب غير معين إلا بتعيين العاقدين، والدية ليست مقدارا محبوسا لازما للبديلة حتى يكون مقابلا للنفس في كل الأحوال ولا يعترض على ذلك بالقتل الخطأ، لأن العمد لا ينزل إلى مرتبة الخطأ في الاعتداء فإذا كانت الدية قد

صلحت فداء الخطأ، فإنها ليست فداء في العمد، وهي في الخطأ ليست فداء عن النفس، ولكنها تعويض لأولياء المقتول خطأ، والكفارة هي في مقابل الذنب الذي ارتكب بالإعمال وعدم العناية. وفوق ذلك فإنه في الخطأ لم يكتف بالدية بل اقترنت الكفارة بالدية، وهي عتق رقبة، أو تطهير النفس بصيام شهرين متتابعين لا يتخللها إفطار، فلا يقيد الصلح بالدية في كل الأحوال،

ولكنه يلاحظ ثلاثة أمور:

أولها: أن الصلح يلزم المصالح وحده، فلا يلزم غيره من الأولياء إذا كان فيه غبن، وقد حد مقياس له بالدية فلا يكون الصلح بأقل من الدية ملزما للأولياء جميعا إلا إذا اشتركوا فيه جميعا، ومن لم يشترك فيه يكمل حقه في الدية.

وثانيها: أنه إذا كان في الصلح صغير أو مجنون أو معتوه بأن كان في الأولياء واحد من هؤلاء وصالح عنهم الأب أو الجد عند من يسوغه، فإنه لا يجوز أن يكون الصلح على أقل من الدية بالنسبة لهم لأنها الحد الأدنى، كما قدرت في الخطأ، فلا يكون الصلح على أقل منها، وإذا وقع الصلح على أقل من ذلك قال الحنفية يكون الصلح على الدية، ويكمل إليها، لأن المحدود بحد أدنى ذكر بعضه ذكر لعله، كمن يسمى في المهر أقل من عشرة دراهم فإنه يكمل إلى عشرة دراهم.

وعند الشافعية والحنابلة الدية واجبة بغير صلح، فلا يجوز الصلح بالنسبة لقاصر على أقل منها لأنه يكون متبرعا من مال هؤلاء وذلك لا يجوز، وعند الشافعية والحنابلة أيضا قول بأن العفو لا يجوز إذا كان الولي محجورا عليه ولو كان فقيرا، إذ أن الفقير لا يكون ضائعا، لأن نفقته في بيت المال، كما قال النبي ﷺ: (من ترك مالا فلورثته ومن ترك عيالا، فإلى وعلى).

وقال المالكية، وهم يرون أن المال لا يثبت إلا بالتراضي كالحنفية: إن الصغير إذا كان في حاجة إلى المال والجاني معسرا، فإنه يجوز قبول أقل من الدية لمصلحة الصغير.

وهذا الرأي نظر في تقدير المال إلى مصلحة الصغير، ونرى أن المذهب الحنفي في هذا أكثر تقديرا لمصلحة الصغير لأنه أجاز الصلح، وقرر أنه يجب أن يكمل إلى الدية، أي أنه يطالب بما قيل في الصلح، ويزداد عليه فوق ما بين الدية والبدل المتفق عليه، وإن كان الجاني معسرا فتظرة إلى ميسرة.

والأمر الثالث الذى يجب ملاحظته هو أن بدل الصلح قد يكون منافع تقوم بمال كريح أرض زراعية مدة معلومة، أو غلة دار ذات غلة أمدا معلوما، وهكذا.

وإذا كان بدل الصلح غير مقوم بمال كخروجه من البلد، فهنا يقول الحنفية إن ذلك الصلح يكون باطلا، وما دام العفو قد تم، فإن القصاص يسقط، ولم يوجد التزام من الجانى بشئ يلزم به، وهذا رأى عند المالكية، وهو الذى قاله عبد الرحمن بن القاسم من تلاميذ الإمام مالك -رضى الله عنهما-.

وهناك رأى آخر وهو الالتزام بالشرط، لأن فيه منفعة بلا ريب لأولياء المقتول، فإذا اشترطوا ألا يساكنهم فى البلد الذى يقيمون فيه، فإن فى تنفيذ الشرط راحة لنفوسهم، وإيعادا لغيظ صدورهم، وهو شرط ملائم للمقصود من العفو الذى هو موضوع الصلح، ولا شك أن الشروط الملزمة لموضوع العقد يكون لها موضع من الإلزام، وإنهم فى هذا يعلقون الصلح على ذلك الشرط الملزم، فإذا لم ينفذ كان الصلح باطلا، وقد استحسنته سحنون صاحب المدونة المروية عن مالك، وهو معقول فى ذاته.

وبتطبيق ذلك الرأى يكون على الجانى أن يرتحل، فإن لم يفعل بطل الصلح.

القسامة

لايطل دم فى الإسلام

٣٨٠- يتكلم الفقهاء فى هذا الموضوع حيث يجهل القاتل فلا يعرف أو حيث يعلمه الأولياء، ولكن ليس عندهم دليل من إقرار أو بيعة، فإنه فى هذه الحال يكون التعرف على القاتل باليمين، فهل تكون على القاتل وحده، أو تكون على الأولياء وهل تكون على أهل الحى الذى كان فيه القتل.

ومهما يكن من التفصيل فيها، فإنها قد شرعت لتحقيق القاعدة التى قالها الإمام على -كرم الله وجهه- (لايطل دم فى الإسلام) أى لا يذهب دم هدرا، وذلك لأن حق الحياة الإنسانية محترم لا يجوز الاعتداء عليه، ومن قتل نفسا فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحيأها بالقصاص فكأنما أحيأ الناس جميعا، فمن أهدر دما، فكأنما أهدر دماء الناس.

وبعد ذلك نتقدم لبيان القسامة، والأصل الذى ثبتت به من النصوص.

٣٨١ - جاء فى المغنى أن المراد بالقسامة هنا الأيمان المتكررة فى دعوى القتل التى لا يكون فيها دليل، وهى خمسون يمينا يحلفها أهل المحلة التى كان فيها القتل، أو يحلفها أولياء الدم، على اختلاف الفقهاء فى ذلك.

والأصل من النصوص الذى ثبتت به القسامة حديث متفق عليه روته كتب السنة، فهو حديث صحيح بإجماع أهل الحديث، وهو عاروى: أن محيصة بن مسعود، وعبد الله بن سهل من الأنصار انطلقا الى خيبر، فتفرقا فى النخيل، فقتل عبد الله بن سهل، فاتهموا اليهود، فجاء أخوه عبد الرحمن وأبنا عمه حويصة ومحيصة إلى النبى ﷺ، فتكلم عبد الرحمن فى أمر أخيه، وهو أصغرهم، فقال النبى ﷺ: (كبر الكبر) أو قال ليبدأ الأكبر، فتكلم فى أمر صاحبهما، فقال النبى ﷺ يقسم خمسون منكم، على رجل منهم، فيدفع إليكم برمته، فقالوا: أمر لم نشهده، كيف نحلف؟ قال: (فتبئركم يهود بأيمان خمسين منهم) قالوا: يارسول الله قوم كفار ضالكل، قال: فوداه رسول الله ﷺ من قبله، قال الراوى فدخلت مريدا لهم فوكصتنى ناقة من تلك الإبل.

وهذا الحديث الذى اتفق أهل الخبرة فى الحديث على صحته، وروته الصحاح كلها يدل على ثلاثة أمور:

أولها: أنه يجوز للمحقق، وكان هو الرسول فى هذه القضية أن يتجه بالقسامة (وهى حلف خمسين يمينا) إلى أولياء الدم، فإن حلفوا على شخص معين لزمه القتل، وكان القتل ثابتا عليه، ويقتضى هذا أن يعلم القاتل، وبذلك أخذ الشافعى إذا لم يكن هناك إثبات من بينة أو إقرار، وكان نكول عن اليمين.

ثانيها: أنه إذا لم يكن ذلك الإثبات، ورفض أولياء الدم أن يحلفوا، فإنه توجه اليمين إلى أهل المكان الذى وجد فيه القتل، وقد عرض النبى ﷺ على أولياء الدم ذلك فرفضوه لظنهم أنهم سيحلفون.

ثالثها: إذا لم يمكن إثبات ولا إجراء قسامة على أحد الوجهين السابقين كانت الدية من بيت المال حتى لا يطل دم فى الإسلام، وتشفى قلوب المؤمنين، ويكون التعويض من

الحاكم، لأنه القائم بحفظ الدماء، وقتل امرئ من غير أن يعرف له قاتل يقتص منه، يعتبر نتيجة لتقصير الحاكم في نشر الأمن في ربوع الدولة.

وقد أنكر القسامة بعض التابعين منهم عمر بن عبد العزيز، وقد حكى ابن رشد قول هؤلاء وحجتهم، فقال:

روى البخارى عن أبى قلابه، أن عمر بن عبد العزيز، أبرز سريره يوما للناس، ثم أذن لهم، فدخلوا عليه، فقال: ماذا تقولون في القسامة؟ فقالوا إن القسامة القود بها حق، قد أقاد بها الخلفاء. فقال ما تقول يا أبا قلابه، ونصبنى للناس، فقلت يا أمير المؤمنين عند أشرف العرب، ورؤساء الأحبار، أرايت لو خمسين رجلا شهدوا على رجل أنه زنى بدمشق أكنت ترجمه؟ قال لا، قال أرايت لو أن خمسين رجلا شهدوا عندك أنه سرق بجمص أكنت تقطعه؟ قال لا (وفى بعض الروايات، قلت فمال بالهم إذا شهدوا أنه قتل بأرض كذا وهم عندك اقتدت منه بشهادتهم، قال فكتب عمر بن عبد العزيز في القسامة أنهم إن أقاموا شاهدى عدل أن فلانا قتله، فأقده ولا يقتل بشهادة الخمسين الذين أقسموا)^(١).

وقد وجه ابن رشد ذلك الرأى بأنه لا يعرف أن الأيمان تؤدى إلى القتل، وأن الأصول تسير على أن البيئة على من ادعى، واليمين على من أنكر، ويقول في توجيه رأيهم: ومن حجتهم أنهم لم يرو في الحديث أن رسول الله ﷺ حكم بالقسامة، وإنما كانت حكما جاهليا، فتلطف لهم رسول الله ﷺ ليريهم كيف لا يلزم الحكم بها على أصول الإسلام، ولذلك قال لهم أتخلفون خمسين يمينا أعنى ولادة الدم، وهم الأنصار، قالوا كيف نحلف، ونحن لم نشاهد، قال فيحلف لكم اليهود، قالوا كيف نقبل أيمان قوم كفار، قالوا فلو كانت السنة أن يحلفوا، ولم يشاهدوا لقال لهم رسول الله ﷺ السنة أن يحلفوا وإن لم يشهدوا.

هذا توجيه قول الذين نفوا القسامة أو أنكروها، ولكن لنا أن نلاحظ على هذه الأدلة أنها غير واردة على أصل موضوع القسامة، وإنما هي واردة على بعض أحكامها، فهي واردة على حال القود وعلى مقتضى القسامة إذا حلف أولياء الدم الأيمان، وليست هذه هي

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج ٢ ص ٣٥١ طبعة صحيح.

الحال الواردة فى الحديث، لأن المنصوص عليه فى الحديث أن أولياء الدم لم يهتموا واحدا بعينه وإنما قرروا أن القتل كان فى جماعة اليهود، فخيرهم النبى ﷺ ذلك التخيير، وكان فيه تطيب قلوبهم، وبيان وجوب اشتراكهم معه فى التحرى عن القاتل.

ولم يقل كل الفقهاء بالقود نتيجة للقسامة، بل قاله بعضهم فى حال ما إذا عين أولياء الدم القاتل، ولم يكن لهم بينة ولم يكن إقرار، وكان بين القتل وبين من اتهموه جراحات تكون قرينة على صحة الاتهام، وإذا أضيف أيمان خمسين منهم، أو خمسون يمينا من الأولياء، وهم أهل عدل ودين كان القصاص، ولم يقل كل الفقهاء ذلك، بل قاله مالك وبعض الحنابلة، وبعض الشافعية.

وأما قوله إن القسامة كانت أمرا جاهليا، فإن ذلك مريد من أصله، إذ ما كانت معروفة فى الجاهلية على ذلك النحو الإسلامى، وذكر النبى ﷺ، وإجازتها دليل على أنها من السنة المحمدية، ولا حاجة لإثبات كونها من السنة إلى القول أنها السنة، بل ذكر الرسول ﷺ لها وتقرير الحكم بها، دليل على أنها سنة متبعة.

٣٨٢ - هذا تصوير لبيان أصل ثبوت القسامة فى الفقه الإسلامى والعماد الذى قامت عليه من السنة المطهرة المجمع عليها، وبقي أن تنتقل بعد ذلك إلى أقوال الفقهاء الذين اختلفوا فى حقيقتها وقوتها، وينتدئ بالمذهب الحنفى.

يعرف القسامة الكاسانى بقوله (أن يقول خمسون من أهل المحلة إذا وجد فيها قاتل: ما قتلناه، ولا علمنا له قاتلا، فإذا حلفوا يغرمون الدية) وبذلك تكون القسامة عند الحنفية مقصورة على الذين يوجد القاتل بينهم، ويكون فى حال جهل القاتل، ويستدل الحنفية على قصر القسامة على أهل الحى أو القرية التى وجد فيها قاتل غير معلوم قاتله بأثار وأردة صحت عندهم، وإن لم تكن فى قوة الحديث المتفق عليه الذى روينا أنفا.

ومن تلك الأحاديث ما روى أنه جاء رجل إلى النبى ﷺ، فقال يارسول الله إني وجدت أخى قتيلا فى بنى فلان، فقال عليه الصلاة والسلام، اجمع منهم خمسين، فيحلفون بالله ما قتلوه، ولا علموا له قاتلا.

وروى عن أبْنِ عباس -رضي الله عنه- أنه وجد قتيل بخيبر، فقال عليه الصلاة والسلام اخرجوا من هذا الدم، فقالت اليهود: وقد وجد في بنى إسرائيل في عهد موسى عليه الصلاة والسلام، فقضى في ذلك، فإن كنت نبيا فاقض، فقال لهم النبي عليه الصلاة والسلام: يحلفون خمسين يمينا، ثم يغرمون الدية.

وروى عن سيدنا عمر رضي الله عنه أنه حكم في قتل وجد بين قريتين فطرحه على أقربيهما وألزم أهل القرية بالقسامة، وكذلك روى عن سيدنا علي كرم الله وجهه.

ولقد قال الكاساني إنه لم ينكر عليهما أحد ذلك الحكم، وكأنه يرمى إلى أن ذلك سكوتي.

وإن الحنفية يتكلمون في الحديث المتفق عليه، فيقولون فيه:

أولا: هو مخالف لما روه، وما أوضح معنى، وأكثر اتجاها إلى المؤدى عن الحديث الذي اعتمد عليه غيرهم.

ثانيا: أنه مخالف للمشهور من قول النبي ﷺ (البينة على من ادعى واليمين على من أنكر) ولعل ذلك لا يرد على ما قروه هم في القسامة، لأن اليمين فيها كانت على أهل الحى الذين وقع فيهم القتل، فكانوا في مقام المتهمين.

ثالثا: إن الحديث فيه ما يعد نقضا لقول النبي إذ طلب إليهم أن يحلفوا، فقالوا: كيف نحلف على ما لا نعلم، والنبي يعلم ذلك، فإن كان ما اعترضوا به حقا فقد اتجه عليه السلام إلى الأخرى، ثم الحنفية يخرجون توجيه اليمين إليهم في الحديث على أنه توبيخ لهم واستنكار عليهم، ولذلك وردت روايات في عبارة الحديث تومى إلى التوبيخ، إذ روى أنه قال: اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم، فهذه الصيغة توحى إلى الإنكار، ويقول في ذلك الكاساني: إن ذلك على سبيل الاستنكار كما قال تبارك وتعالى: (أفحكم الجاهلية يبغون) وكأنه يستنكر النبي عليه الصلاة والسلام عليهم أن يكونوا مدعين وحالفين، ولا دليل عندهم يثبتون به دعواهم، وفي الحال يكون كلامهم ليس ردا لقول النبي عليه الصلاة والسلام، ولكنه يكون في مقام الاعتذار.

٣٨٣- هذا تصوير القسامة عند الحنفية، وهو تصوير يتفق مع القواعد الفقهية، ذلك

أن أهل الحى أو القبيلة التى وجد القتل بهم يكونون فى موضع الاتهام، والبينة على من ادعى واليمين على من أنكر.

وإنه يتفق مع القصد من القسامة، وهو ألا يذهب دم فى الإسلام هدراً، كما قال الإمام على كرم الله وجهه، فهى تصور أن القاتل فى القسامة يجب أن يكون مجهولاً، فإنه إذا كان معلوماً جرت عليه وسائل الإثبات من توجيه الاتهام إليه، بدل أن يوجه إلى القبيلة أو إلى أهل الحى كلهم، وإن ثبتت تهمة القتل عليه قام عليه القصاص، وإن لم يثبت وجهت إليه اليمين عند من يرى توجيهها. فإن نكل وجبت عليه الدية، ولا يقضى بالقود، من حيث إن اعتبار النكول إقراراً تكون معه شبهة، ولا قصاص مع وجود الشبهة.

وإذا امتنع أهل الحى أو القبيلة عن الحلف يجبرون على ذلك، وروى عن أبى يوسف رضى الله تبارك وتعالى عنه أنه تجب عليهم الدية.

ومذهب مالك والشافعى أن القسامة تكون ابتداءً على أولياء الدم، يحلف الولي خمسين يمينا، فإن حلفوا كانت لهم الدية، والغرض فى هذه الصورة عندهم أن يكون القاتل معلوماً لهم، وإن امتنعوا عن اليمين وجهت اليمين إلى أهل الحى، فإن حلفوا لم يكن عليهم شئ، وإن نكلوا كانت الدية.

وقد قال أصحاب الشافعى فى كل دعوى قتل، ولو كان المتهم معيناً تجرى قسامة، وذلك إذا لم يكن هناك بينة ولا إقرار، ووجهت اليمين إلى المدعى عليه فنكل عنها، فإنه فى هذه الحال تعود اليمين إلى أولياء الدم، فيحلفون خمسين يمينا، فإن حلفوا قضى بالعقوبة.

٣٨٤- والعقوبة عند مالك وأصحابه فى هذه الصورة التى تكون فيها القسامة على أولياء الدم، وقد عینوا القاتل تكون القود إن كان اتهام المتهم بأنه قتل عمداً، وتكون الدية إن كان الاتهام أنه قتل خطأ.

والقسامة كقاعدة عامة عند مالك تكون إذا كان هناك جهل بالقاتل، وكانت هناك شبهة فى اتهام الحى أو القبيل كالشبهة التى رأها عندما قتل أنصارى بين اليهود، فإن العداوة كانت مستحكمة بين المسلمين واليهود، فالحكم عنده أن القسامة لا تكون بمجرد وجود القتل فى محلة، بل لابد أن تكون هناك عداوة بين القاتل وأهل المحلة، وهذا معنى الموت فهو أن

تكون عداوة أو جراح بين المقتول، ومن وجد في حبيهم، أى أنه تكون هناك قرينة مرجحة أن القتل يكون فيهم، فإن عين الولي واحدا، ولم يكن دليل كان حلفه خمسين مقويا للقرينة المرجحة للاتهام. ويكون القصاص أو الدية على حسب حال القتل المدعى خطأ أو عمدا، وإذا لم يحلفوا وجهت اليمين إلى أهل المحلة، فإن حلفوا لا شئ عليهم، وإن نكلوا كانت عليهم الدية لأنه بالإجماع لا يكون قصاص بمجرد النكل.

٣٨٥ - والشافعي يقول مثل هذا القول وإن لم يكن القصاص في حال العمد عنده قولاً واحداً، بل هو أحد قولين، واعتبر الشافعي من الشبهات المرجحة مثل العداوة أن توجد قرينة، أو شبهة ترجح جانب الاتهام مثل أن يرى رجل مقتولا وقريب منه رجل مخضب بالدماء، وكذلك لو دخل على نفر فوجد بينهم قتيلا، وغير ذلك مما يوجد شبهة القتل عند الحكم، أو ترجح جانب اتهامه، وقد وافقه مالك في كثير من ذلك، فإنه في هذه إذا ادعى على هؤلاء قتل الرجل، وحلف على الأمر على أنهم قتلوه مشتركين وكان حلفهم قسامة، فإنه يجب القود على حسب الأحوال.

وقريب من هذا مذهب الإمام أحمد -رضى الله عنه-، فإنه يحصر القسامة في صورة ما إذا كان هناك لوث أو عداوة ظاهرة بأن تكون هناك جراحات بين القتل ومن وجد بينهم، فإنه في هذه الحال تكون القسامة، ومثل ذلك إذا وجدت قرينة تدل على أن القتل كان منهم أو من أحدهم ومالثوا عليه، بيد أن مذهب الإمام أحمد على أرجح الروايات فيه أنه إذا حلف أولياء الدم تجب الدية، وإذا حلف المدعى عليهم بعد امتناع أولياء الدم لا دية، وإذا نكلوا فإن الدية هي التي تجب، وذلك لأن مذهب الإمام أحمد في عامة قواعده لا يجعل الأيمان موجبة القود، ولا النكل عنها موجبا له، لأن هناك شبهة في النكل ولأن الأيمان لا تتجاوز أنها تقوية للدعاء، وهي كافية لإثبات المال.

٣٨٦ - وبالنظر الدقيق في جوهر الخلاف في موضوع القسامة تجد نظريتين مختلفتين أخذ كل طائفة نظريته من الأحاديث الواردة في الباب، وقد كان الحديث الأول فيها موضوعه قتل مجهول قاتله، وجد بين قوم من أعداء الأنصار وسائر المسلمين، وهم اليهود، فأخذت كل طائفة من الحديث ما اعتبرته أصلا للنظرية التي تقررها.

النظرية الأولى: نظرية أبى حنيفة وأصحابه، وهي قد اتجهت إلى جهالة القاتل، فاعتبرت القسامة عند جهالة القاتل، سواء كانت في محلة فيها أعداء لأولياء القاتل أو له

نفسه أم لا، وأساس هذه النظرية أنه لا يذهب دم في الإسلام هدرًا، وإنه حيث علم القاتل لا محل للقسامة، فإن الدعوى تأخذ مجراها، فتقام البيعة، فإن لم تكن وكان إقرار اعتبر الإقرار، وإن لم يكن فإنه توجه اليمين عند بعضهم، فإن حلف ترك، وإن لم يحلف فظاهر المنطق أنه تجب الدية للشبهة المانعة من القود.

وأبو حنيفة -رضي الله عنه- يمنع اليمين، لأن النكول بذل عنده، والدماء لا يجري فيها البذل.

ولا توجه عندهم يمين مكررة أو غير مكررة إلى أولياء الدم، لأن نظريتهم في الإثبات تقوم على أن البيعة على من ادعى واليمين على من أنكر.

فلا يمين على المدعى، ولكن جمهور الفقهاء يجيزون يمين المدعى إذا كان معه شاهد واحد، وقد رفض الأخذ بذلك أبو حنيفة وأصحابه وأخذ به مالك والشافعي وأحمد وبقية الفقهاء لورود الأثر عن النبي بذلك.

هذه نظرية الحنفية، وهي تبني القسامة على جهالة القاتل، وعلى أنه لا يمين على الأولياء، لأنه لا يمين على المدعى في قواعدهم المقررة فأيمان الخمسين تكون على أهل المحلة أو القبيلة التي وجد بينهم القتل.

أما النظرية الثانية: وهي نظرية جمهور الفقهاء، فهي تقوم على أساس أن القسامة تقوية للإثبات في حال قيام أمانة للاتهام، ولذلك يشترطون اللوث أي أن تكون بينهم جراحات أو عداوة كما كان أمر الأنصار وسائر المؤمنين من عداوة مع اليهود، فقصرنا الحكم على هذه الحال، وأوجبوا البدء بحلف أولياء الدم، وذلك سير على نظريتهم من توجيه اليمين إلى المدعى إذا كان الإثبات في القضية غير كاف للحكم، كما في حال ما إذا كان المدعى له شاهد واحد، وهنا قام مقام الشاهد الواحد العداوة الظاهرة أو اللوث كما يعبر الفقهاء، ولأنها بون الشاهد الواحد قوة، إذ هي توجد شبهة الاتهام فقط أوجبوا أن يحلف المدعون خمسين يمينًا، لهذا، ولأن موضوع الادعاء طلب قصاص، يجب أن ينفي معه كل اشتباه، إذ القصاص يدرأ بالشبهات كالحدود، ولأن النبي ﷺ كلف المدعين أن يحلفوا خمسين يمينًا، ولأنه لا عبرة بالجهالة عند أصحاب هذه النظرية قالوا: لابد أن يعين متهما، لتجرى القسامة، أو يتهموا الجميع.

وأصحاب الشافعي رضى الله تعالى عنه قالوا إن من الشبهات التي توجب القسامة النكول عن اليمين، والحنابلة اعتبروا أن مجرد النكول عن اليمين للدية، لأنه إقرار فيه شبهة أو كإقرار.

وإذا أجريت القسامة عند أصحاب هذه النظرية اختلفوا في نتيجتها، أما الحنابلة فقالوا إن موجبها الدية، لأن الأدلة غير خالية من الشبهات المسقطة للحدود وقال مالك وبعض أصحاب الشافعي أن موجبها القود إن كان الاتهام بالقتل العمد، والدية إن كان القتل خطأ وذلك في حال اليقين بمعرفة المتهم.

٣٨٧- ولنترك الحنفية ونظريتهم واضحة بيّنة، ونتجه إلى بيان مواضع القسامة بإجمال عند غيرهم.

ونذكر أولاً: أن القتل قد يكون في محلة يكون بينه وبين آخرين فيها عداوة، فقد قال بعض الحنابلة والمالكية أنه لا يشترط أن يكون كل من في المكان الذي وجد فيه القتل أعداء، بل الشرط أن يكون فيهم أعداء له، وهناك منهم من يشترط أن يكون من في المكان كلهم أعداء الرجل، وهذا مذهب الشافعي، وحجته أن الحديث الذي هو أصل الباب وارد في أنصاري قتل بين اليهود وخيبر، وكلهم كانوا من أعداء المسلمين، ولأنه إذا كان مع العدو وغيره لم تكن القضية المؤيدة للاتهام ثابتة إذ يحتمل أن يكون القتل من الأعداء ومن غيرهم، وحجة الرأي الأول أن خير، وإن كان مريض اليهود، لا يمنع ذلك من أن يدخل عليهم غيرهم، ويبقى قليلاً أو كثيراً ولم يسأل النبي ﷺ عن المكان أكان فيه غير اليهود؟ ولو كان لذلك مقام في الحكم لسأل.

وواضح أنه لا بد أن يعين أولياء الدم من يوجهون إليه الاتهام، أو يعممون الاتهام، فلا يشترط في القسامة الجهل كما بينا، وإن كانت الجهالة من صورها.

وثانياً: أن تكون جماعة بينها وبين القتل لو، فتتفرق عن قتل وقع بينهم من غير معرفة من قتله، فإن الأولياء لهم أن يتهموا أي واحد من هؤلاء، وفي هذه الحالة يكون عليهم اليمين خمسين مرة، ولو نفي وجوده قتيلاً بينهم، فعليه إثبات ذلك النفي المقيد، بأن يبين أنه كان في مكان كذا آخر يعينه ويقام البيئة على ذلك، فإن لم تقم وجهت إليه اليمين، ويترك إن حلف، فإن نكل كانت القسامة.

وثالثاً: من قتل في زحام، فإنه لاشك لا يكون لوث إلا إذا ثبتت العداوة أو الجراحات من أحد في هذا المزدحم، وإن لم يكن لوث، فمذهب أحمد أن ديته في بيت المال، وروى في ذلك عن عمر بن الخطاب، أنه قتل رجل في زحام فجاء أهله إلى أمير المؤمنين، فقال بينتكم عن من قتله، فقال على رضى الله عنه يا أمير المؤمنين لا يطل دم امرئ مسلم إن علمت قاتله، وإلا فأعطه ديته من بيت المال.

وقال الحسن والزهرى من مات في زحام فديته تكون على من حضر، لأن موته كان بسببهم ولا يطل دم في الإسلام. وقال مالك دمه هدر، لأنه لا يعلم قاتله، ولا يمكن إجراء القسامة لعدم وجود اللوث وقد قال مثل ذلك عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه، فقد روى أنه كتب إليه في رجل وجد قتيلًا، ولم يعرف قاتله، فكتب إليهم - رضى الله عنه -: أن من القضايا قضايا لا يحكم فيها إلا في الدار الآخرة.

ورابعاً: أن يوجد قتيل بقرية، ولا يوجد في وقت ظهوره إلا رجل معه أداة قتل ملطخة بالدم، ولا يوجد غيره ممن يغلب عليه الظن أنه قتله، وفي هذه الحال يكون الادعاء مؤبداً بتلك الحال فتكون القسامة على أولياء الدم.

وهكذا تجد الصور مختلفة ويختلفون فيها اختلافاً جزئياً، والاختلاف الكلى كان بين الحنفية في نظريتهم، وجمهور الفقهاء في نظريتهم.

٣٨٨ - والجمهور الذين قرروا أن القسامة لا تكون إلا حيث يكون الاتهام منصبا على شخص معين، ولذلك كان لا بد من اتفاق الأولياء على شخص معين، ويتهمون به وينكر، ولا بينة، فإنه في هذه الحال نكون القسامة، وإذا لم يتفقوا فقد قال مالك وأكثر الحنابلة أنه لا قسامة، وذلك لأن الذين يعارضون في الدعوى على هذا المعين قد يضمن فعلهم تبرئته، ولا سكوت أحدهم يوجد شبهة في الاتهام والادعاء، فوق الشبهة الأصلية، فلا موضع إذن لأن يلتفت إلى الاتهام مع شبهتين في موضع واحد، ولأن اليمين تكون للتوثيق، فيجب أن تكون من كل الأولياء.

وقال الشافعى: تسمع الدعوى من بعضهم، ويسير القاضى فى القسامة.

هذه صور ذكرناها تشير إلى كثير من فروعها، ومن أراد استقصاء الفروع فليرجع إليها في مذاهبها.

٣٨٩ - ذكرنا أن القسامة عند جمهور الفقهاء تكون حيث تكون عداوة، ويعجز المدعى عن إثبات القتل على من عينه، ولم يكن إقرار، فإن اليمين توجه إلى المدعى، وتكون خمسين يمينا، وذلك هو ما قرره النبي ﷺ في حديث قتيل الأنصار بين اليهود فإن امتنع المدعون عن اليمين مع تعيينهم القاتل، فإنه في هذه الحال توجه اليمين إلى المدعى عليه، ويحلف خمسين يمينا بأنه ما قتله، فإن حلف برىء.

وهذا قول مالك وأحمد والشافعي والليث، وروى عن أحمد أن المدعى عليه يحلف ويغرم أهله الدية، وقد قرروا أن تحليف اليمين إنما يكون برضا أولياء الدم، فإن لم يرضوا بتحليف المدعى عليه اليمين، فداء الإمام من بيت المال، أى أن الدية تكون من بيت مال المسلمين.

وإذا رضى الأولياء بحلف المدعى عليهم، فامتنعوا فإنهم لا يحبسون حتى يحلفوا كما قرر أبو حنيفة رضى الله عنه وروى عن الإمام أحمد مثل قول أبي حنيفة رضى الله عنه، وهو أن يحبسوا حتى يحلفوا.

وروى في المذهب الحنبلى أن الدية تجب عليهم، وهذا هو الصحيح فى ذلك المذهب، وذلك لأن هؤلاء نكلوا عن اليمين، فكان النكل فى معنى إقرار فيه شبهة، وحيث كانت الشبهة فى الإقرار بالقتل كانت الدية.

المحلفون فى القسامة:

٣٩٠ - اتفق الفقهاء على أن الصبيان لا يدخلون فى القسامة، لأنهم ليسوا من أهل الشهادة، وليسوا مكلفين، والأيمان إنما تكون على المكلفين، ومثل الصغار فى ذلك غيرهم من القاصرين.

وأما النساء فقد قال الجمهور إنهن لا يدخلن فى القسامة ولا يكلفن الأيمان، وقال مالك رضى الله عنه: تقبل يمين النساء فيما إذا كان القتل خطأ، وقال الشافعي رضى الله عنه: تقبل أيمانتهن فى العمد والخطأ على سواء.

وحجة جمهور الفقهاء أن المرأة لا تقبل شهادتها فى الدماء وهذه من الدماء، وثبتت المال جاء ضمنا، وما يجيء ضمنا لا يكون محل الدعوى، والشهادة أو اليمين إنما تكون محل الدعوى.

وحجة مالك -رضى الله عنه- أن الاعتبار في كون الشهادة في مال أو دماء هو باعتبار المطلوب الحكم به، وإذا كان الاتهام بالقتل خطأ، فالمطلوب في الدعوى هو الدية، فهي في لبها وحقيقتها دعوى مال، وشهادة النساء في الأموال جائزة.

وحجة الشافعي أنهن يظفن على اعتبارهن من أولياء المقتول، وما دام ذلك هو المعتبر، فأيمانهن ليست شهادة من كل الوجوه، ولكنها توثيق لأمانة الاتهام وإذا آلت الأيمان إلى المدعى عليه، فإنهن يظفن على اعتبار أنهن من قبيل المدعى عليه في مال، واليمين تجري على كل مدعى عليه، سواء أكان رجلاً أم كانت امرأة.

مكان القسامة:

٣٩١ - لم يشترط جمهور الفقهاء مكاناً خاصاً للقسامة، بل اشترطوا وجود اللوث، وقد علمت ما في قولهم، وما أدى إليه، والحديث الذي كان فيه دليلهم إذا لم يرتض أولياء الدم تحليف أهل الحى الذى كان بينهم وبينه لوث أو عداوة، فيه أن النبى ﷺ جعل الدية في بيت مال المسلمين.

والحنفية اشترطوا لإجراء القسامة أن يكون المكان الذي وجد فيه القتيل، وأمارات القتل واضحة في وجود جسمه فيه، بأن يكون وجوده تحت سلطان أهل القسامة بأن يكون في قريتهم أو في محلتهم، فإن كان بين قريتين اعتبر أقربهما وإن لم يكن تحت سلطان محلة أو قرية وكان في ضمن حوزة ولي الأمر، فإنه لا قسامة فتجب الدية في بيت المال، وإذا كان في فلاة بعيدة عن العمران، وبعيدة عن سلطان ولي الأمر، فإن دمه يذهب هدراً.

وذلك لأن الأساس في القسامة هو جهالة القاتل وتقصير ذوي السلطان من الشعب أو ولي الأمر في المحافظة والصيانة، ويقول الكاساني في بيان السبب في وجوب القسامة: (سبب وجوبها هو التقصير في النصر والحفظ الموضع الذي وجد فيه القتيل ممن وجبت عليه النصر والحفظ، فلما لم يحفظ مع القدرة على الحفظ صار مقصراً بترك الحفظ الواجب، فيؤاخذ بالتقصير، زجراً عن ذلك، وحملًا على تحصيل الواجب، وكل من كان أخص بالنصرة والحفظ كان أولى بتحمل القسامة والدية، لأنه أولى بالحفظ، فكان التقصير منه أبلغ ولأنه إذا اقتص بالموضع ملكاً أو يداً بالتصرف كانت منفعته له، فكانت النصر عليه، إذ الخراج

بالضمان كما جاء على لسان رسول الله ﷺ، وقال تبارك وتعالى: (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)^(١) ولأن القتل إذا وجد في موضع اختص به واحد، أو جماعة إما بالملك أو باليد، وهو التصرف فيه، فيتهمون بالقتل، فالشرع ألزمهم بالقسامة دفعا للتهمة، والدية لوجود القتل بينهم. وإلى هذا المعنى أشار عمر -رضي الله عنه-، حينما قيل له: أنبذل أيماننا وأموالنا؟ فقال -رضي الله عنه-: أما أيمانكم فلحقن دمائكم، وأما أموالكم، فلووجود القتل بين ظهرانيكم.

ويتبين من هذا الكلام أن القسامة شرعت للتعاون في حفظ الدماء، ولدفع الأذى عن الناس، وكان السبب في مشروعيتها هو تقصير من وجد القتل بينهم في التواصل على الخير ونصر الضعيف، وفوق ذلك في التحري عن الجرم.

وفي حال القسامة يقسم عند الحنفية خمسون رجلا من أهل العدالة فإذا لم يكن ذلك العدد متوفرا في القرية أو المحلة، فإنه يكرر القسم، حتى تصل الأيمان إلى خمسين، فإن كانوا أربعين كررت الأيمان على عشرة منهم، وإن لم يكن إلا واحد حلف خمسين يمينا.

فروع خاصة بالمكان:

٣٩٢ - انتهينا إلى أن الحنفية يشترطون الاختصاص في الأرض التي كان فيها القتل بأن يكون أهل القسامة ملاكا لها، أو هي في تصرفهم، فإن لم تكن في تصرفهم، وهي في تصرف الإمام كانت كالدية من بيت المال ولا قسامة، فإن لم تكن في سلطان الإمام فلا قسامة ولا دية، وعلى ذلك تكون الأماكن أقساما ثلاثة. ولنذكر أمثلة عليها من فقه الحنفية.

الصورة الأولى: إذا وجد القتل في صحراء بعيدة عن العمران بالآ يمكن الاستجابة للغوث فيها، ولا تسمع الاستغاثة، فإنه لا دية ولا قسامة.

الثانية: إذا وجد القتل في نهر عظيم، وكانت به آثار تدل على أنه لم يمت غرقا، بل مات مجروحا كنهري النيل ودجلة والفرات فإنه لا قسامة ولا دية، لأنه لا تقع تحت سلطان أحد، وقال زهر -رضي الله عنه-: تجب على أقرب القرى أو الأمصار إليه وتكون القسامة، وإن ذلك حق فيمنا نراه، لأنه يجب حفظ الدماء ما أمكن، وليس النهر العظيم كالغلاة، فتجب القسامة وإن تعذرت القسامة تجب الدية في بيت المال.

(١) البقرة: ٢٨٦

وإن كان صغيرا وليس في ملك أحد، فإن القسامة تكون على أقرب الأماكن إليه.

الصورة الثالثة: أن يوجد القتيل في الطرقات العامة، فإنه لا تجب القسامة، ولكن تجب الدية في بيت المال لأن تدبير هذه المواضع ومصلحتها إلى ولي الأمر، ويقول في ذلك الكاساني. إن تدبير هذه المواضع ومراعاة مصالحها عائدة إلى العامة، فكان حفظها عليهم، فإذا قصرنا ضمنوا، ومال بيت المال مالهم فيؤخذ من بيت المال.

الصورة الرابعة: أن يوجد القتيل في سوق عامة ليست بملوكة للأحد، وهي سوق السلطان، فإنه لا قسامة وتجب الدية في بيت المال، لأن نفعها للكافة، وقد قصرنا في المحافظة على الدماء فيها، فكان عليهم ضمان التقصير في هذه المحافظة، فتجب الدية في بيت المال الذي هو مالهم.

الصورة الخامسة: إذا وجد القتيل في مسجد لا قسامة، بل تجب الدية ابتداء في بيت المال.

وهكذا نجد من هذه الصورة وأشباهها معنى التعاون الجماعي في المحافظة على الدماء، وألا يذهب دم في الإسلام هدرا إلا إذا كان القتيل في أرض ليس لولي أمر المسلمين فيها سلطان، يجعله متصرفا فيها.

وأن القسامة في المذهب الحنفي كغيره من المذاهب لا بد فيها من مطالبة أولياء الدم بالقسامة أو بالدية من بيت المال في الأحوال التي لا يمكن فيها إجراء القسامة بمقتضى المذهب الحنفي.

وقد تركنا من الكلام في القسامة فروعا كثيرة، وخلافات جزئية فيها، ونعتقد أن ما ذكرناه أعطى صورة كلية واضحة لها.

٣٩٣ - تلك حقيقة القسامة في المذاهب المختلفة، وقبل أن نضع القلم في الكتابة فيها نقرر الحقائق التالية:

أولها: أن المذهب الحنفي في منطقته وأقيسته في القسامة أقرب إلى المعاني الاجتماعية فيها، لأنه جعلها حيث يجهل القاتل، وواجبها على الذين كان عليهم أن يحافظوا على الدماء في دائرتهم، ولأنها في مؤداها قد تنتهي إلى معرفة القاتل، وتكون الشهادة

الموجبة للقصاص بدل القسامة المؤدية للدية ولأنها تتفق مع المعنى المقرر، وهو أنه لا يطل دم امرئ مسلم في ظل الإسلام، وإن كلامهم فيها تؤيده النصوص الواردة فيها، وإن كانوا قد خالفوا بعض ظواهر الحديث المتفق عليه، وهو توجيه الأيمان إلى أولياء الدم، فإنهم قد أولوه ولم يهملوه، بل حملوه على صريح ما ورد من السنة في ذلك، مثل قول النبي ﷺ: (البينة على من ادعى واليمين على من أنكر).

الحقيقة الثانية: أنه قرر أن ولي الأمر مسئول عما يجري في دولته، والقتيل الذي لا يعرف له قاتل لابد أن يكون هناك تقصير من العامة أو تقصير من الشرطة في المحافظة على الدماء، فتكون الدولة مسئولة في الحالين.

الحقيقة الثالثة: أن القسامة فيها شفاء غيظ المجني عليه، إن لم يكن بالقود، كان بالدية.

القاعدة العاشرة - الدييات

٣٩٤ - الدية هي القصاص في المعنى، دون الصورة، فالقصاص معنى وصورة هو القود في الاعتداء على النفس، وقطع العضو في الاعتداء على الأطراف، والقصاص صورة هي الدية أو أرش الجرح أي تعويضه.

وقد ثبتت الدية بكتاب الله تعالى، وبالأثار الصحاح الواردة عن النبي ﷺ، فأما في الكتاب، ففي قوله تعالى: (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة بدية مسلمة إلى أهله، إلا أن يصدقوا، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليماً حكيماً)^(١).

وقال تعالى: في آخر آية القصاص، (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان)^(٢) فدل هذا على وجود بدل الدم في حال العفو وهو المال، وقد أوجب القرآن أن تكون المطالبة بالمعروف، وأن الأداء بإحسان من غير مطل.

(٢) البقرة : ١٧٨

(١) النساء : ٩٢

وأما السنة فقد روى أن النبي ﷺ كتب كتاباً إلى أهل اليمن فيه الفرائض والسنن والديات، جاء فيه (وأن في النفس مائة من الإبل) رواه مالك في موطنه، والنسائي في سنته، وقال فيه ابن عبد البر هو كتاب مشهور عند أهل السير، ومعروف عند أهل العلم معرفة يستغني بشهرته عن الإسناد.

وقد كان الإمام علي كرم الله وجهه يضع أحكام الدية في غمد سيفه، حتى تكون بين يديه في وقت الحاجة إليها.

والديات تنقسم إلى قسمين: دية وجبت ابتداءً، ودية وجبت بدلاً، فالدية التي وجبت ابتداءً هي دية الخطأ، فإن الخطأ يوجب الدية ولا يوجب القصاص، فكانت الدية هي الأصل في العقاب.

والقسم الثاني: الدية تكون بدل القصاص، وتكون في أحوال ثلاث. الحال الأولى: أن يرضى ولي الدم أو المجني عليه بالدية بدل القصاص، وهذه هي التي أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف) إلى آخر النص.

والحال الثانية: أن يتعذر استيفاء القصاص في الأطراف على النحو الذي بيناه، ويدخل في هذه أكثر الجروح والشجاج كما أشرنا من قبل.

والحال الثالثة: أن يكون شبهة تمنع القصاص، كما هو الحال في حكم القتل شبه العمد كما أشرنا من قبل.

والديات التي تثبت بدل النفس تنقسم باعتبار أسبابها إلى ثلاثة أقسام. عند بعض المالكية دية العمد، وتكون عند ترك القصاص، ودية شبه العمد، ويتصور عنده فيمن حذف ابنه بالسيف، فقتله، ولم يكن قتله بذبحه بيده، ونحو ذلك فإنها تكون شبه عمد، والقسم الثالث: دية الخطأ.

وهذا التقسيم قريب منه عند الحنابلة، أما الشافعية، فإنهم يقسمونها قسمين اثنين: العمد وشبه العمد، ودية الخطأ. والحنفية يقسمونها قسمين: دية شبه العمد، ودية الخطأ، ولا يعدون ما يكون في العمد عند العفو دية، لأنه لا يكون بموجب العفو كما ذكرنا دية، وإنما يكون بموجب الصلح، إذ أن الدية لا تكون ملازمة للعفو عندهم، فلو لم يكن اتفاق عليها

بصلح لا يثبت المال، وإذا كانت لا تثبت إلا بالصلح فإنه يجب فيها القليل والكثير، فقد يكون الاتفاق بمقدار الدية، وقد يكون بأكثر من ذلك.

ويلاحظ أن الدية في الأطراف لا تتصور إلا في دية الخطأ، ودية العمد عند العفو، لأن شبه العمد في الأطراف عمد عند من فرقوا في النفس بين العمد وشبه العمد، فلا يكون في الأطراف، لأن اعتبار شبه العمد ثبت بالنص في الآلة التي لم تكن للقتل على الخلاف الذي بيناه في ذلك، ولم يرد نص بذلك في الأطراف، وإرادة القطع مختارا كافية لإثبات القصاص، وإن كان ثمة تقسيم يصح أن يتصور في العمد الذي يكون معه عفو، والعمد الذي يتعذر فيه الاستيفاء، فإنه لا فرق في ذلك في مقدار دية أو في طريق أدائها، أو فيمن تجب عليه.

مقدار الدية:

٣٩٥ - نتبين في هذا المقام مقدار دية النفس، وبيان مقدار دية النفس، ومن يجب عليه أدائها، وطرق الأداء: يتبين مقدار أدائها في الأطراف، لأن دية الأطراف منسوبة إليها، إما بالمساواة، أو بالتنصيف أو التخميس إلى آخر ما هو مذكور هناك مما قد نتعرض له إن شاء الله تعالى.

ونقول أن الحديث الشريف، ورد بتقدير الدية في الإبل والذهب، فقد روى عن النبي ﷺ أنه قال: (إن في النفس المؤمنة مائة من الإبل، وعلى أهل العروض ألف مثقال)، وروى عنه أنه قال: (ألا إن قتل عمد الخطأ قتل السوط والعصا مائة من الإبل) وروى ابن عباس أن رجلا من بني عدى قتل فجعل النبي ﷺ دية اثني عشر ألفا من الدراهم، وهذه الأخبار عن الرسول ﷺ تدل على أنه ذكر الدية في ثلاثة أصناف، هي الإبل والذهب والفضة، فجعلها في الإبل مائة، وفي الذهب ألف مثقال، وفي الفضة اثني عشر ألف درهم.

وروى عن عمر -رضي الله عنه- أنه قام خطيبا فقال: (ألا إن الإبل قد غلت، فعلى أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثنا عشر ألفا، وعلى أهل البقر مائة بقرة، وعلى أهل الشاة ألفا شاة، وعلى أهل الحلال مائتا حلة). وروى سيدنا عمر -رضي الله عنه- جعل

الأصل هو الإبل، وكل ما ذكره كان مبنيا على تقدير الإبل ذاتها، وقد صنف الأصناف ليسهل الأداء، حتى أنه قدرها في الثياب بمائتي حلة كاملة، ولا بد أن يلاحظ في الحل أن تكون قيمتها عند الأداء تساوى ألف مثقال من ذهب.

وهذا الكلام من الإمام عمر -رضي الله عنه- يدل على أنه فهم أن الأصل في التقدير هو الإبل، ويدل أيضا على أنه قوما على أساس قيمتها في عهد الرسول ﷺ، ويدل أيضا على أن أساس التقدير كان هو القيمة في ذاتها، وقد كانت المادة التي تقاس بها مالية الأشياء في عهده وعهد الرسول ﷺ هي الذهب والفضة، ويدل أيضا على أن قيمة المثقال من الذهب هي اثنا عشر درهما إذ قدر الألف من الذهب بأثنى عشر ألفا من الفضة.

٣٩٦ - على هذا التخريج نقول: إن الأصل في تقدير الدية هي الإبل، ويقول ابن قدامة في المغنى: على ذلك أجمع أهل الإجماع على أن الإبل أصل وأنها في دية نفس المسلم مائة، وعند ابن قدامة هي وحدها الأصل ويكون على ذلك تخريج الحديث الوارد عن النبي ﷺ، من حيث تقديره للذهب والفضة على أساس أن قيمة الإبل كانت كذلك، لا على أساس أن كل واحد منهما أصل قائم، فالحق أن موضع الإجماع هو كون الإبل أصلا، واختلف النظر أكان الذهب والفضة أصليين كإبل؟ ونجد أن كلام عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- يتجه إلى أن الإبل هي الأصل، والذهب والفضة تقدير لها، ولا يكتفى بذلك، بل يذكر البقر والغنم والثياب على أساس تقدير قيمة الإبل في ذلك الإبان، وقال بعض الفقهاء إن الأصول ثلاثة. الإبل والذهب والفضة، وقد ذكر النبي ﷺ ذلك، فكل ما ذكر النبي -عليه الصلاة والسلام- يعد أصلا قائما بذاته.

وأكثر الحنابلة على أن الأصل هو الإبل وحدها كما أشرنا، وحجتهم في ذلك - أولا فهم عمر -رضي الله عنه- لحديث التقدير في الأمور الثلاثة إذ اعتبر كلاما من الذهب والورق تقديرا لقيمة الإبل، ولذلك ذكر هذه المقادير، باعتبارها تقويما للأصل، وهو الإبل، حتى لا يضل الناس في معرفة قيمة الإبل التي اعتبرها النبي أصلا، وبين أنها إن غلت أو رخصت، فإنه يجب اعتبار القيمة التي كانت في عصر النبي ﷺ، وقد حد هذه القيمة في النقدين، وفي البقر والغنم والملابس مع ملاحظة التغيير في الثياب بالقيمة ذهبا - وإن

الفقهاء قد اتفقوا في التقدير على أن الذهب ألف مثقال أى نحو ستمائة جنيه من الذهب، ولكن بالنسبة للفضة قال الجمهور إنها اثنا عشر ألف درهم، قال الحنفية عشرة آلاف درهم، واعتمدوا على رواية رواها الشعبي عن عمر -رضى الله عنه- أنه جعل الدية عشرة آلاف درهم بدل اثني عشر، ولأن قيمة الفضة في عصر النبي أن كل عشرة دراهم تساوى دينارا، فقيمة ألف مثقال من الذهب هي علي هذا عشرة آلاف درهم، إذا أن نصاب الذهب في الزكاة عشرون مثقالا من الذهب، وهو في الفضة مائتا درهم.

ولعل اختلاف التقدير في الفضة واختلاف الرواية عن الإمام عمر -رضى الله عنه- أن الدراهم كانت مختلفة القيمة بالنسبة للذهب فهو من إختلاف الدراهم من حيث الوزن والقيمة، فمن الدراهم ما كانت قيمة الدينار سبعة منها، ومنها ما كانت قيمته دون ذلك، ومنها ما كانت قيمته عشرة، فكان تقديره بعشرة لذى القيمة الكبيرة، وتقديره باثني عشر لذى القيمة الوسطى.

٣٩٧ - وقد انبنى على الاختلاف في أصل الواجب في الدية الاختلاف في تخيير من وجب عليه أداء الدية، فالذين قالوا إن الإبل والذهب والفضة كلها أصول معتبرة، فبأيها أدى من تجب عليه الدية اعتبر أدائه، وليس لأولياء الدم أن يردوا ما اختاره من هذه الثلاثة، لأن كل واحد منها أصل في أداء الواجب يجزئ في أدائه.

وعلى قول سيدنا -عمر رضى الله تعالى عنه- يكون الواجب على أهل الإبل من الإبل، وعلى أهل البقر منها، وعلى أهل الثياب منها ليتيسر الأداء ويكون ذلك داخلا في قوله تعالى: (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان)^(١) ومن الاتباع بالمعروف أن يقبل منه ما يكون أدائه عليه أسهل من غير تقصير في الأداء.

أما على المذهب الذى اعتبر الأصل هو الإبل وحدها، فإنه لا يؤدي إلا من الإبل، وليس له الخيار مادام يستطيع الأداء من الإبل، ولا يجوز العدول عن الإبل الى غيرها مادام في قدرته الأداء بها، لأنها هي الأصل، وغيرها تقدير لها، ولا يعدل عن الأصل إلا عند تعذره، والحنفية يرون في كل واجب جواز العدول إلى القيمة، حتى في العبادات، فيعتبر ذلك هنا.

(١) البقرة: ١٧٨

وإذا كانت الإبل هي الواجبة، فهل تقيد بكون قيمتها تكون من الذهب تساوى ألف مثقال، لكى يتبين الموضوع نذكر صوراً ثلاثاً، ونبين الحكم فى كل صورة عند من يقولون بذلك الأصل.

الأولى: إذا كانت الإبل موجودة، ولكن نادرة، وبذلك تعلق قيمتها أفيجوز العدول عنها إلى الذهب أو الفضة، قال بعض الحنابلة والشافعى فى القديم: له العدول، لأن الله تعالى يقول (فاتباع بالمعروف) والاتباع بالمعروف يمنع الإرهاق، وإلا يكلفه عسراً، ولا شك أن التكاليف بالأداء مع ارتفاعها عن ثمن المثل فيه إرهاق مادي، ولا يعد من الاتباع بالمعروف ولأن الواجب مائة من الإبل قيمتها ألف مثقال من الذهب أو اثنا عشر ألفاً من الدراهم، فإذا زادت، فإنه تكون المطالبة بغير الواجب، وذلك لا يجوز، وقال الشافعى -رضى الله عنه- فى مذهبه الجديد، تجب الإبل، فإن تعسر ذلك وجبت قيمتها بالغة ما بلغت، لأن الأصل فى الواجب هو الإبل فإن لم تكن إلا بقيمة معينة وجبت هذه القيمة بالغة ما بلغت، وما دما قد اعتبرنا الإبل، لم تتيسر فإن الواجب مثلها فى المعنى ومثلها فى المعنى هو قيمة الإبل بالغة ما بلغت، ولأن عمر بنى تقدير الذهب على أساس قيمة الإبل، وهذا يعتبر أساساً يبنى عليه التقدير من غير حد يحده.

الصورة الثانية: إذا كانت الإبل موجودة وتباع بثمن مثلها من غير زيادة فاحشة، ولكن لا يتيسر الأداء لبعدها عن مكان إقامة المطالب بها، فإنه فى هذه الحال يجب ألف مثقال أو اثنا عشر ألف درهم، وذلك للتيسير على المؤدى، وليكون من الاتباع بالمعروف من غير إرهاق، كما جاء بذلك النص القرآنى السامى.

الصورة الثالثة: إذا كانت الإبل موجودة وقريبة من تناول من وجبت عليه الدية، فإنه تجب الإبل سليمة من كل العيوب، ولو كانت قيمتها مجتمعة أقل من ألف مثقال وأقل من اثنى عشر ألف درهم، فلا يشترط هذه القيمة، لأنها الأصل وغيرها يكون بدلاً عنها إذا لم تكن أو تعسر أدائها، وذلك ظاهر كلام الشافعى وكثير من الحنابلة، والاكثرون من الحنابلة على أنه تحدد السلامة بأن تكون قيمة كل واحدة من الإبل عشرين ومائة من الدراهم وقال فى ذلك ابن قدامة فى المغنى:

وذكر أصحابنا أن ظاهر مذهب أحمد أن تؤخذ مائة، قيمة كل بعير عشرون ومائة درهم، فإن لم يقدر على ذلك أدى اثني عشر ألف درهم أو ألف دينار لأن عمر -رضى الله عنه- قوم الإبل على أهل الذهب بألف مثقال، وعلى أهل الورق باثني عشر ألف درهم، فدل هذا على أن ذلك قيمتها، ولأن هذه أبدال في محل واحد، فيجب أن تتساوى في القيمة؟ وقد يقول قائل: إن هذا النظر يخرج عن اعتبار الإبل هي الأصل، ونقول إن ذلك القول لم يخرج عن اعتبار الإبل هي الأصل، فهو اعتبارها الأصل ولكنها مقيدة بالسلامة، ومقيدة بكون قيمتها لا تقل عن ألف مثقال، فهو لم يخرج عن الأصل ولكن قيده، ويقال أنه خرج عن الأصل، إذا كان قد أجاز دفع الدراهم والدنانير، مع القدرة على تسلم الإبل.

٣٩٨- هذا بيان للواجب في الديات، ومراجعة الأقوال المختلفة، والنصوص التي بنيت عليها، والأقيسة التي قيست بها وهي تنتهي إلى أمور ثلاثة ربما لا تتفق مع مذهب منها، ولكنها تصور الفقه الإسلامي في معنى الدية، وخصوصا فقه النصوص.

الأصل الأول: هو أن الإبل سواء أكانت هي الأصل وحدها كما قرر الأكثرون في الدية، لأنها كانت رموز الأموال المعروفة عند العرب أو الكثيرة عندهم أم كانت من ضمن الأصول - فإنه من المؤكد أن كل التقديرات تدور حولها، فما كانت الدراهم والدنانير إلا مقومة لها.

الأصل الثاني: أن وحدة التقدير كانت الذهب والفضة، ولذلك اعتبرهما عمر رضى الله عنه المقوم للإبل الواجبة في الدية عندما غلت، فرد التقديرات إليهما، لتكون الدية مقيدة دائما بمعنى ما ورد من النبي ﷺ.

ولما كان الذهب هو الذي احتفظ بقيمته النقدية من عصر النبي ﷺ إلى اليوم، وهو وحده القياس المضبوط لمالية الأشياء، فإننا نعتبره في عصرنا الذي ندرت فيه الإبل في بعض البلاد الإسلامية، وفي الآخر لم تكن بالكثرة التي كانت عليها في عصر النبي ﷺ، فيصح أن يعتبر مقياسا ثابتا لتقدير الدية.

الأصل الثالث: إنه لا بد في اعتبار الإبل السلامة، والخلو من العيوب، وأدخل بعض الحنابلة والشافعية في معرفة قيمتها للذهب من غير تقيد بألف مثقال، ومنهم من قيد بها، وكلاهما يعتبر تقدير السلامة بالأقل تقل قيمة البعير عن عشرة مثاقيل.

والآن لا شك أننا نختار أن يكون الذهب مقوما ولكننا نعتبره مربوطا بالإبل، ونقومه بتقدير مائة من الإبل بشرط ألا يقل عن ألف، ويزيد ما بلغت الزيادة، وبذلك نختار في المذهب الشافعي الرأي الذي يقوم الإبل بالغة ما بلغت من غير تقييد بمقدار ألف مثقال، لأن تلك كانت قيمتها في عصر النبي ﷺ، فإذا زادت تزيد، والعوض يختلف باختلاف الأزمان.

وقد يقال إن ذلك يؤدي إلى أن تبلغ قيمة الدية أضعاف ما كانت في عصر النبي ﷺ، وفي ذلك خروج على النص، ونقول أننا مادمتنا قد اعتبرنا المائة من الإبل هي الأصل المعتبر، وأن ما عداها من نقود مقومة لها فإننا لم نخرج عن النص، بل إننا أشد استمساكا به، والنبي عليه الصلاة والسلام قد قوماها في ذلك الإبان، بما يناسبها في وقته، فنقومها بما يناسبها في زمننا، ولم نخرج عن النص، ولا عن معناه.

والزيادة في القيمة بتناسب الزمان، لأن اتساع الحضارة أوجد كثرة نقدية، وضعفت قوة شرائها عما كانت عليه عند العرب، ولو كانت من الذهب إذ أن العرب كانت تكثر عندهم النعم، ويقل عندهم النقد، فكانت تلك القيمة من الذهب مناسبة لقوة النقد عندهم، ولكن الآن، وقد اتسع نطاق الحضارة، وكثر الذهب، وأصبح ألف مثقال لا يساوي دية إنسان له حق الحياة الإنسانية الهادئة، فلا بد أن نساير الحضارة في تقدير القيمة الإنسانية، وقد وضع لنا النبي ﷺ الأساس، فحق علينا أن نبني عليه من غير أن نخلع الريقة، فالأساس هو مائة من الإبل.

٢٩٩ - هذا ويلاحظ أن الدية قدر متساو بالنسبة لجميع المسلمين الأحرار بلا فرق بين العلم والجهل، والمهنة العالية وغيرها، والشريف والضعيف، بل الجميع أمام الله تعالى على سواء، وفي حق الحياة على سواء، فالنفس الإنسانية واحدة، ولا اختلاف بينهم في مقدار التعويض عنها، ولذلك حداهما النبي ﷺ حدا واحدا، لا فرق فيه بين أحد من الناس.

هذا وإن ظاهر الحديث الشريف، بعمومه لا يفرق بين دية الرجل ودية المرأة، ولا بين دية المسلم وغير المسلم، ولا دية الحر والعبد، فإنه عليه الصلاة والسلام ذكر الدية عامة، والعام يفهم على عمومه حتى يوجد دليل يخصصه، أو يبين أنه أريد بالعموم الخصوص ولا يبين إرادة الخصوص إلا ما يكون في قوة العام من حيث السند، ولقد فرق بعض الفقهاء أو

أكثرهم بين ديات هؤلاء، وسننظر في أدلتهم فإن كانت من القياس نظرنا في قوته، وإن كانت من النصوص أعملنا ما توجبه من تخصيص.

دية المرأة:

٤٠٠ - يقول ابن قدامه في المغنى ما نصه: قال ابن المنذر: قال ابن عبد البر أجمع أهل العلم على أن دية المرأة نصف دية الرجل، وحكى غيرهما عن ابن علية والأصم أنهما قالا ديتها كدية الرجل لقوله عليه الصلاة والسلام (في النفس المؤمنة مائة من الإبل) وهذا قول شاذ يخالف إجماع الصحابة، وسنة النبي ﷺ، فإن في كتاب عمرو بن حزم دية المرأة على النصف من دية الرجل، وهي أخص مما ذكره، وهما في كتاب واحد فيكون ما ذكرنا مفسرا لما ذكره مخصصا له، ودية نساء كل أهل دين على النصف من دية رجالهم.

هذا نص ما قاله صاحب المغنى، وقد ادعى فيه الإجماع، وقال صاحب البدائع في معنى هذا الإجماع، أن آراء الصحابة أعلنت من بعضهم. ولم ينكر سائرهم، فكان إجماعا سكوتيا وقد أنكر كثيرون حجية الإجماع السكوتي، وقد زكى ذلك النظر بدليلين آخرين.

أحدهما: أن المرأة في الميراث تأخذ نصف ميراث الرجل، فتكون في الناحية المالية مقدرة في التعويض بنصف دية الرجل.

ثانيهما: أن الدية تعويض عن المفقود، وتقويم لما نقص المجتمع بفقده، وذلك يقتضى أن يكون تعويض فقد المرأة أقل من تعويض الرجل، لأن منافع المرأة دون منافع الرجل، وتقدير هذا التعويض يكون بتقدير الميراث، وهو أن تكون على النصف.

ونرى من هذا النظر أنه نظر إلى المالية، ولم ينظر إلى الأدمية، وإلى جانب الزجر للجاني، والحقيقة أن النظر في العقوبة إلى قوة الإجرام في نفس المجرم، ومعنى الاعتداء على النفس الإنسانية، وهي قدر مشترك عند الجميع لا يختلف باختلاف النوع، فالدية في ذاتها عقوبة للجاني، وتعويض لأولياء المجنى عليه أوله هو ذاته إذا كان ذلك في الأطراف، وعلى ذلك ينبغي أن تكون دية المرأة كدية الرجل على سواء، إذ هي عقوبة الدماء، ولأن المعتدى بقتل امرأة كالمعتدى بقتل رجل على سواء.

ولذلك نرجح كلام أبي بكر الأصم، والنصوص أكثرها أخبار أحاد، والتوفيق بينها كُنْ، ولا يمكن ترجيح خبر على خبر، والآية صريحة في عموم أحكام الدية في القتل خطأ، لأن الله تعالى يقول: (فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة) والنبي ﷺ بين الدية نسية عامة وهي مائة إبل.

دية غير المسلم:

٤٠١- وردت آثار عن الصحابة أن دية الكتابي نصف دية المسلم الحر، وروى عن مر بن الخطاب أنها ثلث دية المسلم الحر، أما دية المجوس وغيرهم ممن لا يدين بدين ماوى فروى عن عمر -رضى الله عنه- أنه جعلها ثمانمائة درهم، وبذلك قال بعض الفقهاء، د قاله بعض الحنابلة.

والأكثرون من الفقهاء على أن دية غير المسلم على النصف من دية المسلم، وفي نص نر بسنده أن النبي ﷺ قضى أن عقل الكتابي نصف عقل المسلم.

وقد قال أبو حنيفة وأصحابه إن دية الكتابي وغيره كدية المسلم على سواء، لأن الله مالى قال في القتل الخطأ (فدية مسلمة إلى أهله) وكلمة دية فسرهما النبي ﷺ بأنها مائة ن الإبل؟ وعلى ذلك لا تنصيف، وإن دم غير المسلم كدية المسلم، لأن لهم مالنا، وعليهم ما لنا، فنحن ملزمون من التعويض بمثل ما نلزم به في قتلنا.

والأساس في الخلاف كما نرى مبنى على الخلاف في أن دم غير المسلم كدم المسلم حيث يقتل المسلم إذا قتل غير مسلم أم لا يقتل به، وقد تبين أن الحنفية يجعلون غير المسلم مساويا في الدم ما دام معصوم الدم بالمسلم، لأن الاعتداء على الأدمية، وهي متساوية، كفره لا ينقص من آدميته، فكل الناس لآدم، وبالبناء على ذلك تكون دية كدية المسلم من غير نقصان.

والأكثرون قدروا أن كفره ينقص من آدميته، كما أن الأنوثة بالنسبة للدية تنقص من آدميتها عن الرجل، وقد وافقهم الحنفية بالنسبة للأنوثة وخالفوهم في غير المسلم، وبذلك لا تكون دية علي النصف من دية المسلم، وقد بينا رأينا في دية الأنثى، وأنها مساوية لدية لرجل.

هذه أوجه النظر في ذلك.

وقد قرر الفقهاء أن من لا أمان له إذا دخل ديارنا من غير عهد ولا أمان فقتل فلا دية له، لأنه ليس بمعصوم الدم أصالة، ولم يوجد ما يحفظ دمه، ومنحه العصبية يكون بعهد أو أمان، وإن كان معه أمان فإنه يكون كالمجوسى وأشباهه.

وهذا بالنسبة لغير المسلم ممن بلغته دعوة الإسلام، وعلموا بالرسالة المحمدية.

أما من لم تبلغهم الدعوة الإسلامية، فإن دخل الديار الإسلامية بأمان، فإن دمه يكون معصوماً، حتى تبلغه الدعوة بمقتضى النص القرآنى: (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه)، وإن دخل من غير أمان، فقد قال أبو حنيفة وأصحابه إن دمه غير معصوم بحكم الكفر، ولا عهد ولا أمان يحقن دمه، وهذا رأى أكثر الحنابلة.

وقال بعضهم، والشافعية، هو معصوم الدم لأنه محقون الدم بمقتضى أنه لم تبلغه، فيجب تأمينه وحقن دمه حتى يسمع الدعوة، وهذا يشبه من استجار من المشركين.

٤٠٢- ويلاحظ أن الذين قرروا أن المسلم لا يقتل بغير المسلم، وأوجبوا الدية لم يجعلها بعضهم كدية الخطأ أو شبه العمد بالنسبة له، أى أنها تنصف (بل إنهم أوجبوا تكميلها في حال قتل العمد الذى أعفى من القود فيه المسلم لأن المقتول غير مسلم، وقد قال فى ذلك ابن قدامة فى المغنى: عن سالم عن أبيه أن رجلاً قتل رجلاً من أهل الذمة، فرفع إلى عثمان -رضى الله عنه- فلم يقتله، وغلظ عليه ألف دينار، فصار إليه أحمد اتباعاً، وله نظائر فى مذهبه، فإنه أوجب على الأعور لما قلع عين الصحيح الدية).

ولكن جمهور الفقهاء على أن الدية لا تضاعف، لعموم الأخبار الواردة ولأنها دية واجبة.

والحق أن التسوية بين العمد وشبه العمد تسوية بين مفترقين، قرر الرسول عليه الصلاة والسلام الافتراق بينهما، فكيف يسوى بين العمد وغير العمد، هذه تسوية بين مفترقين.

ومهما يكن، فالحق فى هذه المسألة ما ذهب إليه الحنفية من التسوية بين الدماء المعصومة، والله أعلم.

دية الجنين:

٤٠٣ - منذ تصل الحيوانات المكونة للحى إلى موضعه من الرحم، ويتأكد كونه قد صار جنينا يصير كائننا حيا له حق الحياة، فليس لأمه ولا لغيرها أن يعتدى عليه بأى نوع من أنواع الاعتداء، ولذلك يعتبر الإجهاض جريمة، سواء أكان من الأم أم كان من غيرها، ولذلك وضع الله تعالى عقوبة فى الدنيا تقع على من يعتدى عليه، وذلك فوق عقوبته فى الآخرة.

وقد قالوا أن دية غرة، فقد روى عن عمر أنه استشار الصحابة فى إجهاض المرأة، فقال المغيرة بن شعبه شهدت رسول الله ﷺ قضى فيه بغرة عبد أو أمة، فقال الإمام عمر رضى الله تعالى عنه: لتأتين بمن يشهد معك، فشهد له محمد بن مسلمة، وعن أبى هريرة: (اقتنلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما فى بطنها فأختصمتا إلى رسول الله ﷺ، فقضى أن دية جنينها عبد أو أمة).

فهذا الحديث يدل على أن للجنين دية هى الغرة، وهى عبد أو أمة، وعلى أنه تكون على القاتل ديتان إن قتل الأم ومات الجنين بقتلها، لأنه اعتدى على نفسين، كلتاها لها حق الحياة.

وقد قدر الفقهاء قيمة العبد أو الأمة إذا لم يكن هناك رقبة مملوكة بنصف عشر الدية، أى بخمسة من الإبل أو بخمسين دينارا أو بستمئة درهم عند الأكثرين، وعند الحنفية بخمسمئة درهم، لأن الدية من الدراهم عندهم تكون عشرة آلاف درهم، وعند غيرهم: عشر ألف درهم على ما أشرنا من قبل.

وتقدير الغرة بنصف عشر الدية على أساس أن غرة الجنين تكون بعشر دية أمه، ولما كانت دية المرأة نصف دية الرجل، فإن دية الجنين تكون نصف عشر الدية العامة للرجال، وإن ذلك رأى الأكثرين حتى ادعى الإجماع عليه، وقد رأينا رأى الأصم أن دية المرأة كدية الرجل، لأن نفسها كنفسه بدليل أنه يقاد من الرجل إذا قتل امرأة، وعلى هذا رأى تكون الغرة مقدرة بعشر الدية، أو بعشرة من الإبل، أو بقيمتها من الذهب بالغة ما بلغت على ما اخترنا من قبل، ويكون ذلك تلفيقا بين قول الأصم وبعض الشافعية.

وقد نص الفقهاء على أن الأم إذا أجهضت نفسها، وجبت عليها غرة جنينها، فقد جاء فى المغنى لابن قدامة ما نصه: (وإذا شربت الحامل دواء فألقت به جنينا، فعليها غرة لا ترث منها شيئا، وليس فى هذه الجملة اختلاف بين أهل العلم، وذلك لأنها أسقطت الجنين بفعلها وجنابتها، فلزمها ضمانه بالغرة، كما لو جنى عليه غيرها، ولا ترث من الغرة شيئا، لأن القاتل لا يرث المقتول، وتكون الغرة لسائر ورثته وعليها عتق رقبة، ولو كان الجانى المسقط للجنين أباه أو غيره من ورثته فعليه غرة لا يرث منها شيئا، ويعتق رقبة، وهذا قول الزهرى والشافعى وغيرهما).

وإن هذا يدل على أن الأم أو الأب أو غيرهما من ورثة الجنين إن نزل ميتا تجب عليهما عقوبة إذا كانوا هم الذين تسببوا فى موته، وإنهم لا يرثون منهم لأنهم قاتلون، ولأميرات للقاتل، وأنه يجب فوق الغرة عتق رقبة، وكأن الجريمة من هؤلاء لها عقوبة وكفارة، فالعقوبة هى الدية أو الغرة، والكفارة هى عتق رقبة، ومثلهم فى ذلك من قتل مؤمنا خطأ عليه الدية وعتق رقبة مؤمنة وفى ذلك بيان لعظم الذنب الذى ترتكبه الحامل بالاعتداء على ولدها بالقائه جنينا، ألا فليقت الله الذين يريسون الاعتداء على الأجنة فى أرحام امهاتهم.

دية العبد:

٤٠٤ - يقرر الفقهاء أن دية العبد إذا قتل خطأ أو قتل بشبه العمد، أو عمدا، وكان عفو فإنه حتى على قول من يقول أن الحر يقتل بالعبد، تكون دية العبد بقيمته، وكأنهم فى ذلك ينظرون إلى المالية التى تكون فيه باعتباره شيئا من الأشياء ولا ينظرون إلى آدمية التى تجعله إنسانا ككل الأناسى، لافرق بينه وبين الأحرار إلا أن الله تعالى قد جعله مملوكا لغيره ولو شاء ربك لجعل المال مملوكا، كما قال النبى ﷺ: (إخوانكم خولكم قد ملككم الله إياهم، ولو شاء لملكهم إياكم، أطمعهم مما تطعمون واكسهم مما تكسون).

وقد اختلف الفقهاء فى المكاتب، وهو العبد الذى اتفق مع مالكة، على أن يتركه يعمل، فى نظير أن يحضر قيمته أو ثمنه أو ما يتفقان عليه، فإن أدى ما وجب عليه كان حرا، فقد قال الظاهرية أن المكاتب واجبة إن طلبها العبد، وكان يرى المالك أنه يستطيع أن يقوم بما يجب عليه، فقد قال تعالى: (وكتبوهم إن علمتم فيهم خيرا، وآتوهم من مال الله الذى آتاكم)^(١) أى أنه تجب إعانة المكاتب حتى يؤدى ما عليه، وله سهم فى الزكاة، وهو سهم (فى الرقاب).

(١) النور: ٣٣

والكثيرون علي أنه عبد، ولو أدى بعض ما اتفق مع مالكه عليه، وقال إبراهيم النخعي في المكاتب يؤدي من الدية على أساس أنه حر بمقدار ما أدى من المال الذي اتفق على أدائه أى أنه إذا كان ما اتفق عليه مائة دينار، فأدى منها ثمانين وجب أربعة أخماس دية الحر، ووجب خمس قيمته، وقد روى عكرمة عن ابن عباس قال قضى رسول الله ﷺ في المكاتب أنه يؤدي ما أدى من كتابته دية الحر، وما بقى دية العبد، وأن الدية التي هي ثمن العبد يأخذها مالكه، فهل يأخذ دية المكاتب؟ على قول إبراهيم النخعي يأخذ الجزء الذي يقابل القيمة، والجزء الذي يقابل دية الحر لا يأخذه، لأنه يتقرر بوصف الحرية، فيأخذه ورثته من العصابة الأحرار، فإن لم يكن ورثة آل إلى المالك باعتباره مولى العتاقة، ومولى العتاقة يأخذ من تركه المكاتب.

٤٠٥ - هذا منطق الفقهاء في نظرهم إلى مالية العبد، وغضهم النظر عن الناحية الآدمية التي تجعل له نفسا كنفوس الحر. وأن الاعتداء عليه كالاغتداء علي الحر على سواء. وقد اخترنا فيما ذهبنا إليه قول الحنفية الذين يقولون إن الحر إذا قتل عبدا قتل به، وقلنا أن ذلك يقتضيه عموم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وروح الإسلام، وذلك إذا كان القاتل ليس المالك.

وكذلك اخترنا قول بعض الحنابلة وهو قول الظاهرية أن المالك يقتل بعبده، وهو نص حديث النبي ﷺ: (من قتل عبده قتلناه، ومن جده جدهناه).

وإنه بمقتضى ما اخترنا وجب علينا أن ننظر في دية العبد لا إلى الناحية المالية، بل إلى الناحية الإنسانية، وعلي ذلك تجب دية الحر نظرا إلى الإنسانية فيه، وتكون الدية لورثته الأحرار، فإن لم يكن له ورثة من الأحرار فإن الدية تنول إلى بيت المال باعتباره وارث من لاوارث له، أو باعتبار ذلك من الأموال التي لا مالك لها.

هذا ما نراه منطق الفقه الإسلامي الذي يتفق مع روحه ومع نصوصه الثابتة، ولا توجد نصوص تعارضها، كما لا يوجد ما يعارض ذلك المنطق المستقيم.

اختلاف الحيات:

٤٠٦ - تختلف الديات من حيث قوة الاعتداء بين دية العمد وشبه العمد والخطأ

والاختلاف فى سن الإبل التى تجب فى الدية، ما بين صغيرة وكبيرة، وكذلك الاختلاف فى نوع الإبل باختلاف قوة الاعتداء.

قلنا إن التقدير بالإبل هو الأصل، وغيره تقويم لها، إذ لو كان الذهب أو الفضة أصليين فى التقدير كالإبل لبين الشرع ما يكون من تفاوت فى مقاديرهما على اختلاف الجريمة ما بين عمد وشبه عمد، وخطأ.

وانتكلّم فى دية العمد:

لقد قالوا إن دية العمد هى خمس وعشرون بنت مخاض، وهى التى دخلت فى الثانية، وخمس وعشرون بنت لبون، وهى التى أنهت الثانية ودخلت فى الثالثة، وخمس وعشرون حقة، وهى التى أنهت الثالثة ودخلت فى الرابعة، وخمس وعشرون جذعة، وهى التى أنهت الرابعة ودخلت فى الخامسة.

وهذا رأى الأكثرين من الفقهاء وهو رأى الزهرى، وربيعة الرأى وجماعة من أهل العلم، وروى أحمد أن دية العمد، هى من ثلاثة أنواع فوق بنت اللبون، فهى ثلاثون حقة، وثلاثون جذعة، وأربعون خلفه، وهى التى يكون فى بطونها أولادها، أى أنها أكثر من خمس سنين من حيث السن عادة، وقد روى فى ذلك أن النبى ﷺ قال: (من قتل متعمدا دفع إلى أولياء المقتول، فإن شأوا قتلوه، وإن شأوا أخذوا الدية، وهى ثلاثون حقة وثلاثون جذعة، وأربعون خلفه).

ويلاحظ أن الحنفية لا يرون أن شبه العمد تقدر له الدية، لأن الدية لا تلازم العفو عندهم، بل إن المال يثبت فى حال العفو بصلح قائم سواء أكان كل الدية أم كان بعضها أم كان أكثر منها بالغا ما بلغ ما يتفقان عليه، إذ العبرة فيه بالاتفاق، ولا إلزام من الشرع بقدر معلوم.

وقد قرر الفقهاء بالنسبة لدية العمد أمرين:

أحدهما: أنها تجب على الجانى دون عاقلته، لأنه مسئول عما يفعل، ولأنه أئلف نفسه، فوجب عليه ضمان ما أئلف، ولأنه الجانى وحده، ومغبة جنايته على نفسه، والنبى ﷺ قال: (لا يجنى جان إلا على نفسه)، ولقد رأى النبى ﷺ أحد أصحابه ومعه ابنه فقال له

عليه الصلاة والسلام: (ابتك هذا): قال نعم، فقال عليه الصلاة والسلام: (أما أنه لا يجنى عليك ولا تجنى عليه).

ولأنما تتحمل العاقلة الدية تخفيفاً عن الجاني، وملاحظة لعذره في الخطأ ولا عذر عند من يقتل متعمداً، فعليه أن يتحمل وزر عمله، وكما أنه ينال مغنم كسبه، فإنه ينال غرم ذنبه.

الأمر الثاني: أن دية العمد تجب حالة، فلا تؤجل، وذلك لأن الدية في العمد قائمة مقام القصاص، والقصاص ينفذ حالا فتكون الدية أيضاً حالة ولأن التأجيل يكون القصد منه التخفيف على الجاني، وحاله لا توجب التخفيف، بل توجب الغلظة والشدّة، ولأن التأجيل كان بالنسبة للعاقلة إذا تحملت الدية عنه، وكان التخفيف بالنسبة لها واجبا، لأنها معنورة إذ أنها لم تجن، ولكنها تحملت تبعه الجاني، وهذا رأى الحنابلة والمالكية والشافعية، أما الحنفية فإنهم يوجبون المال بمقتضى الصلح، والصلح يكون على حسب ما يتفقون عليه تعجيلا وتأجيلا.

دية شبه العمد:

٤٠٧- هذه دية العمد، أما دية شبه العمد فقد اتفقوا على أنها كدية العمد من حيث الأسنان، ودية شبه العمد تكون نتيجة للقتل، لا للعفو عند جميع الفقهاء، وقد كانت خمسا وعشرين بنت مخاض، ومثلها بنت لبون، ومثلها حقة ومثلها جذعة، وعند مالك ثلاثون حقة، ومثلها جذعة، ومثلها خلفه، ومالك -رضى الله عنه- فرض شبه العمد في حال من حذف ابنه بالسيف فقتله، وقد روى في الموطأ: أن رجلا حذف ابنه بالسيف فقتله، فأخذ منه الدية ثلاثين حقة وثلاثين جذعة، وأربعين خلفه، وكان ذلك ما قضى به رسول الله ﷺ.

ويجب التنبيه إلى أمرين تفترق فيهما دية شبه العمد عن دية العمد.

أولهما: أن دية العمد تجب على القاتل، أما دية شبه العمد، فإنها تجب على العاقلة، وذلك لأن العمد فيه غير كامل، فكان على العاقلة أن تعاونه تخفيفاً له، وليكون الفرق بين دية العمد وشبه العمد، وهذا رأى جمهور الفقهاء وأكثر التابعين، وروى عن ابن سيرين والزهري وقتادة وابن شبرمة وأبي ثور، وغيرهم أنها على القاتل، وهذا مقتضى مذهب مالك رضي الله عنه، لأن شبه العمد عنده كالعمد، إذ أن شبه العمد عنده لا يتصور بالنسبة للآلة، ويكون سبب الدية العفو أو ما ذكرناه.

وحجة الرأي الأول - أولاً: ما ورد من الأثر من أن امرأتين اقتتلتا فرمت إحداهما الأخرى فقتلتها وما فى بطنها، فقضى رسول الله ﷺ بدية المرأة على عاقلتها، وهذا حديث متفق عليه.

وثانياً: أن هذا القتل فيه نوع خطأ، ولذلك سماه النبي ﷺ خطأ العمد، ولجانب الخطأ فيه كانت الدية على العاقلة، ولجانب العمد كانت دية مغلظة.

وحجة الرأي الثانى أنه عمد فى حقيقته، وليس خطأ إلا من وجه فلا يستحق التخفيف عنه، ولأنه جان، وعلى الجانى عقوبة جنائته.

وقد افترق عن العمد فى أن الدية فى العمد، ما كانت إلا لعفو، أما هنا فالدية لزوم الحكم، وإنما نختار ذلك الرأى، ولا حاجة إلى التخفيف من بعد الحكم بالدية بدل الحكم بالقود، فتقرير الدية فى ذاته تخفيف، ولاتخفيف وراء ذلك.

الأمر الثانى: الذى يختلف فيه شبه العمد عن العمد هو تأجيل الدية ثلاث سنين، وذلك ليلاحظ جانب الخطأ فيه، فهو من هذه الناحية، وإن كان قد تعدد الاعتداء، لم يثبت أنه تعدد القتل، فكان فيه نوع خطأ، ولذلك وجبت الدية عند الأكثرين على العاقلة، ويجب فيه ما يجب فى الخطأ، وهو التأجيل.

وقد اختلف الفقهاء فى وقت ابتداء الأجل، فقال أبو حنيفة وأصحابه يبتدئ الأجل من وقت الحكم، لأنه الوقت الذى تقررت فيه الدية، والحقوق المستندة إلى الأحكام تكون من وقت وجود هذه الأحكام، ولأن تعيين الدية للوجوب أمر يحتاج إلى نظر من حيث إن الآلة توجب القصاص، أو توجب الدية، ولأن شبه العمد مختلف فيه، فوجب حكم القاضى ليتقرر الحكم.

وقال جمهور الفقهاء إن الأجل يبتدئ من وقت الموت، لأن السبب فى الدية هى الجريمة، إذ أن القتل يوجب أحد أمرين، إما القود، وإما الدية فالحكم بأحدهما يستند إلى وقت وقوع السبب الذى أوجب العقاب وهو الموت مادام الفعل هو الذى أفضى إلى الموت.

دية القتل الخطأ:

٤٠٨ - جمهور الفقهاء على أن دية الخطأ تختلف عن دية العمد، وشبه العمد، وذلك ليس من حيث العدد، فإن العدد واحد، وهو مائة من الإبل، وذلك صريح الحديث فى دية

المسلم، واللفظ عام، فيشمل كل الديات، وهو تفسير لكلمة دية التي وردت في القرآن الكريم،
وهي قوله تعالى: (فدية مسلمة إلى أهله وتحريم رقبة مؤمنة).

والتخفيف في دية الخطأ، إنما هو في أسنانها، وفي نوعها، وقدرها بعشرين ابن
مخاض ومثلها بنت مخاض، وعشرين بنت لبون، وعشرين حقة، وعشرين جذعة، أي أنها
تكون أخماساً، من كل نوع خمس، وقد ورد في ذلك حديث عن النبي ﷺ، فقد قال عليه
السلام فيما رواه ابن ماجة وأبو داود والنسائي: (في دية الخطأ عشرون حقة، وعشرون
جذعة، وعشرون بنت لبون، وعشرون بنت مخاض، وعشرون ابن مخاض) وقد تكلم أهل العلم
في ثلاثة أمور، فيما يتعلق بدية الخطأ أولها: أنها تجب على العاقلة وقد ثبت ذلك بالنصوص
الواردة عن رسول الله ﷺ، ثم هي تثبت على العاقلة في دية شبه العمد، وفيه اعتداء
مقصود أيا كانت غايته، فأولى أن يثبت في الخطأ وليس فيه قصد إلى الاعتداء مطلقاً، ولكن
وجب الدية لحرمة النفوس، ولكيلا يطل دم في الإسلام، وقد انعقد إجماع الفقهاء على ذلك
الأمر، فلم يعلم فيه خلاف، فكان مؤيداً بالإجماع.

الأمر الثاني: أنها تجب مؤجلة، لأن التأجيل كان في شبه العمد، فأولى أن يكون هنا،
ولأن العاقلة تدخل معاونة، ليست مرتكبة فيجب التخفيف عليها ما أمكن التخفيف، وقد جرى
الخلاف في ابتداء الأجل من حيث إنه يبتدىء بالحكم أو يبتدىء من وقت الموت.

الأمر الثالث: هو دخول الجاني في العاقلة أي أنه يجب عليه ما يخصه مما يجب على
الأسرة أم لا، قال مالك والشافعي وأحمد لا يدخل، لأن ثبوت الدية كان ابتداء على العاقلة،
كما ورد عن النبي في المرأة التي قتلت عند اقتتالها مع غيرها، وما دامت قد ثبتت ابتداء
على عاقلته، فإنه لا يدخل فيها، ولأن الكفارة تلزمه منفرداً، وهي قدر كبير، إذ هي ابتداء
عق رقبة، وهي ربما تزيد على حصته في الدية، ولأن الكفارة جزاء خطأ ارتكبه، فقد أدى
ما يسقط جريمته، وكفر عن خطئه، ولأنه لا يعد قاصداً للقتل حتى تكون عليه عقوبة مالية غير
تكفير ذنب التقصير في التحري، والدية تعويض، وقد قرر النبي أنها تجب على العاقلة
توزيعاً للغرم.

وقال أبو حنيفة: أنه مع وجوب الكفارة عليه يدخل في قسمة الدية، لأنه المتسبب
فيها، فدخوله بطريق الأولى، ولا يحتاج إلى نص، لأنه هو الذي فعل فعلته التي أوجبت ذلك
التعويض، وصلته بالعاقلة هي التي حملتهم ذلك التعويض فهو أولى بأن يدخل، بل إن

الإيجاب عليه بمقتضى منطق العقل يكون عليه ابتداء، وقد نص النبي ﷺ على ما لا يثبت إلا بالنص، وهو العاقلة، ولأن الوجوب على العاقلة هو من قبيل المعاونة بين الأقارب الذين تجمعهم قرابة توجب المعاونة، والمعاونة تكون بإعانة من وجب عليه التعويض ابتداء، والمعاونة لا تتصور إلا بالمشاركة، وأنا نرى أن رأى أبى حنيفة وأصحابه أقوم وأقرب إلى المنطق السليم.

وبالنسبة للكفارة فإنها فى مال القاتل بلا ريب، لأنها تكفير لذنب التقصير فى الاحتياط، فتكون على من كان منه التقصير، ولأن الكفارة عتق رقبة مؤمنة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، والصيام لا يكون إلا منه، فالأصل أيضا ألا يكون العتق إلا منه، وذكر ابن قدامة فى المغنى أن أحد الوجهين عند الشافعى أنها تجب فى بيت المال، وهذا غريب، لأن بيت المال لا يقوم بما يكفر ذنوب الأحاد.

وقد يكون من المعقول أن تجب الدية على بيت المال إذا عجزت العاقلة عن أدائها، فإن المسلمين هم العاقلة الكبرى لكل مسلم فإذا عجزت العاقلة الصغرى عن أداء الدية تجب الدية على العاقلة الكبرى.

وذلك منصوح عليه فى مذهب أبى حنيفة، فإنه من المقرر عندهم أن بيت المال يعقل عن الفقراء إذا وجبت عليهم الدية، ولم يستطيعوا أداءها، وذلك يشمل ما إذا وجبت الدية على العاقلة، وعجزت لفقرها، ويشمل ما إذا كانت الدية واجبة على القاتل وعجز عن أدائها.

تفليظ الدية:

٤٠٩ - هذه هى دية الخطأ بشكل عام، وقد بينا أحوالها، ولكن قرر الحنابلة والشافعية والمالكية فى بعض الأحوال أن دية الخطأ قد تغلظ، وأسباب التفليظ قد اتفق هؤلاء على بعضها، واختلفوا فى بعضها، والسبب المتفق عليه، هو قتل المحرم فى الحرم وفى الشهر الحرام، فهذا السبب مكون من ثلاثة عناصر: كون المقتول محرما، وكون القتل فى الحرم، وكون القتل فى الشهر الحرام، فهى حرمان ثلاث غلظت الدية، وحولت دية الخطأ إلى دية العمد وشبه العمد، وثلاثين حقة وثلاثين جذعة، وأربعين خلفه، فإذا اجتمعت هذه الأمور كان التفليظ، لأن كل حرمة من هذه الحرمان توجب الاحتياط وجوبا أشد، فيكون العقاب أشد.

وإذا لم تجتمع هذه الأمور الثلاثة، بل كان بعضها كأن قتل المحرم فى غير الحرم، أو قتله فى غير الشهر الحرام، أو قتل غير محرم، فى الشهر الحرام أو البيت الحرام، فقال الحنابلة يغلف ثلث الدية بواحدة منها، والثلاث باثنين، والدية كلها بثلاثتها، وقال الشافعى التغليف لا يكون إلا باجتماع الأمور الثلاثة بقتل المحرم فى الأشهر الحرم بالحرم.

والسبب الثانى من التغليف أن يكون المقتول ذا رحم محرم، وقد كان موضع اختلاف، والأكثرون من السابقين على أن قتل ذى الرحم المحرم موجب للتغليف، وقصره مالك على قتل الأب أو الأم أو الجد ولده.

هذا رأى الحنابلة والشافعية، والمالكية. أما الحنفية وبعض الحنابلة، فإنهم يرون أن دية الخطأ واحدة، ولا تغلف لسبب من الأسباب التى ذكرت لعموم قول النبى ﷺ.

ونحن مع ترجيحنا لرأى الحنفية نرى أن الدية فدية الدم الذى أريق خطأ، وهو قدر واحد يستوى فيه المحرم وغير المحرم ومن يكون فى البيت الحرام، ومن يكون فى غيره، نرى مع ذلك أن يكون هناك تعزيز لمن لا يحتاطون فى البيت الحرام حيث المزدحم، فإن كان هناك إهمال فى موضع أو حال كانت توجب العناية، فإن ذلك لا يكون بتغليف الفداء على العاقلة التى دخلت معاونة، ولكن بفرض عقوبة على المخطئ، وقد تكون هذه العقوبة مالا، ولكن تكون على شخصه، لا على العاقلة، لأن ما وجب على الشخص عقاب لإهماله، والإهمال فى هذه الأحوال أشد خطرا من الإهمال فى غيرها، وعقوبة الإهمال ابتداء على الجانى، وحسب العاقلة ما حملت من فداء.

العاقلة:

٤١٠- العاقلة هى أسرة الشخص الذين ينتمى إليهم عن طريق لا تتوسط قرابتهم فيه أنثى، والآباء والأبناء يدخلون فى العصابات على أظهر الأقوال فى الفقه الإسلامى، وهو مذهب الأئمة الأربعة، خلافا لبعض الأقوال عند الحنابلة والشافعية، والحجة فيه أن الأبناء والآباء أقرب العصابات، فكيف يستثنون من ذلك، وهم أولى من غيرهم بالمعاونة، وقد روى أن النبى ﷺ قضى أن عقل المرأة بين عصبته من كانوا لا يرثون منها شيئا إلا ما فضل عن ورثتها.

والرأى الآخر يعتمد على أن النبي ﷺ جعل دية المقتولة عن العاقلة وبراً منها زوجها وولدها. ونقول في الجواب عن ذلك الاستشهاد بأن استثناء الزوج واضح، لأنه ليس عصبية، ولعل الولد كان بنتاً فلا تعد عصبية بنفسها، ولا يكون ميراثها بما يتبقى من الفرائض، بل إنها من أصحاب الفرائض.

وخلاصة القول في هذا أن العصابات جميعاً، وهم الذين يكونون في الميراث عصابات بأنفسهم يدخلون في العاقلة التي تؤدي الديات الواجبة.

ولابد لى تجب عليهم الدية أن يكونوا معروفى النسب من القاتل، أو من التزموا الدية بسببه بعمومة أو أخوة، أو نحو ذلك، فيقال إنه عمه أو ابن عمه أو عم أبيه، أو عم جده من طبقة معينة معروفة، وذلك لكيلا يدخل أبناء القبيلة كلها، لأن كل قبيلة تجمعها أبوة واحدة، فقرش يجمعها أب واحد، وهذيل يجمعها أب واحد ولا يقال إن القبيلة كلها عاقلة، بل العاقلة هي العصبية التي يكون معروفاً معنا نوع القرابة أو الصلة فيها.

ويدخل في العاقلة مولى العتاقة، وهو الذى يسميه بعض الفقهاء مولى النعمة، لأنه عصبية، وإن كانت عصبته سببية، لأنه فى المال عصبية بذاته، ولأنه مولى، وولاه إلى المتسبب فى الدية، والولاء نصرة ومعونة، وما دام نصرة ومعونة فإنه يشترك فى الدية، لأنها من قبيل المعونة عن النصرة تدارق الدماء، والعمل عن منع المرتكب من الارتكاب ومولى الموالاة يدخل فى الدية عند الإمامين أبى حنيفة ومالك، ولا يدخل عند غيرهما من الفقهاء، ومولى الموالاة هو الأعجمى المسلم الذى يعقد عقد موالاة مع أحد من ينتمون إلى قبيلة عربية، بحيث يعقلون عنه إذا جنى، ويرثونه إذا مات من غير وارث، وقد أعمل أبو حنيفة عقد الموالاة فى الالتزام من الجانبين، فأثبت الميراث إذا لم يكن وارث، وأثبت الدية إن كانت جناية، ومالك رضى الله عنه أثبت الثانى دون الأول.

والأصل الذى بنى عليه الحنفية مذهبهم فى عقد الموالاة هو قوله تعالى فى الميراث: (ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عقدت أيمانكم فأتوهم نصيبهم، إن الله كان على كل شئ شهيداً).

والذين عقدت أيمانكم هم الذين عقد معهم عقد الموالاة، فهم بهذا وارثون، إن كانت رتبته آخر المراتب، وما دام العقد قد أثبت الميراث الذى هو أحد الالتزامين، يثبت الذى يقابله وهو العقل إذا جنى، إذ الالتزامات فى العقد متقابلة.

وحجة الحنابلة والشافعية أن العقل أساسه القرابة أو ما يشبهها، وهو التعصيب وليس مولى الموالاة بعصبة من قريب أو من بعيد.

إذا كان الجاني عاملاً في الديوان، ولم يكن له عصبة تتحمل الدية، ولا مولى موالاة، فقد قال أبو حنيفة رضى الله عنه يأخذ أهل الديوان حكم العاقلة، ويتحملون ما يتحمل من مغارم وبذلك تجب مسئولية الدولة عن أعمال عمالها إذا ارتكبوا خطأ أدى إلى موت أحد، ولكن يشترط ألا يكون الجاني له عصبة تتحمل هي الدية، فالصلة الخاصة في هذه الحال تقدم عن الصلة العامة.

وإن ذلك أصل قائم في القوانين الوضعية، ولكنه لا يشترط ما يشترطه أبو حنيفة -رضى الله عنه-، بل إنه بمقتضى النظم الإدارية القائمة تعتبر الدولة مسئولة عن إهمال موظفيها.

٤١١ - والدية تجب على جميع العصابات ومن معهم على الاختلاف في ذلك من غير نظر إلى درجة التعصيب، إلا أنه عند القسمة يقدم الأقرب، حتى إذا انتهى إلى العصبة السببية قدم الأقرب فالأقرب أيضاً، حتى إذا انتهت إلى ولاء الموالاة وجبت عليه عند من يقول بالوجوب.

وهذا رأى الأئمة الثلاثة، وقال أبو حنيفة: كل العصابات على سواء يستوى في ذلك الجميع، لافرق بين قريب وبعيد، ولا أقرب وأبعد، لعموم الآثار في ذلك لأن التوزيع ليس توزيع ميراث، ولكنه معاون على الأداء، وإن كان النظر في الوجوب على الأقرب ما كان التعاون والتخفيف، لأنه قد يكون الأقرب واحداً فينفرد بالوجوب مع الجاني، ولو كان ذلك سائفاً لانفراد الجاني وحده، لأنه هو المسئول الأول.

ويشترك في العقل الحاضر والغائب، لأن الغياب لا يسقط الوجوب، ولأن الغائب والحاضر استويا في التعصيب، فوجب أن يستويا في العقل.

والعاقلة يتحمل أحادها الدية بمقدار ما يطيقون، وكل على قدر طاقته، ولا يتساوى في مقدار الأداء الغنى والمتوسط، بل يلتزم كل بمقدار يساره، وتقدير ذلك يكون للحاكم، وهذا مذهب الإمام أحمد، لأنه لم يكن نص يعين المقدار الواجب على كل واحد، وهو فصل مجتهد فيه.

وهناك رأى ثان في المذهب الحنبلي، وهو مذهب الشافعي، وهو أنه يجب على الموسر نصف مثقال من ذهب، وعلي المتوسط ربع مثقال. وقال أبو حنيفة تجب على المتوسط والغنى سواء، ويجعل على الواحد أربعة دراهم، لأنها لا تجهد المتوسط، وتفضل عن حاجة الغنى وإن ذلك الرأي يتفق مع أصل مذهب أبي حنيفة، وهو أن الدية لا تجب على من تجب عليهم بحسب درجات القرابة من حيث قربها وبعدها، وما دامت شاملة الأفراد ذلك الشمول، فإن توزيعها عليهم بذلك القدر القليل يسهل جمعها، ويتحقق بها معنى التعاون الشامل كما يتحقق فيها التكافل الاجتماعي والتأمين المادي لمن تقع عليهم جريمة الخطأ أو ما يشبهها.

أحد. بيت المال الدية:

٤١٢ - أتجب على بيت المال دية؟ الكلام في هذا يحتاج إلى بحث أمور ثلاثة:

أولها: إذا كانت الدية على العاقلة، ولم يكن ثمة عاقلة، لا من عصابة نسبية، ولا سببية، ولا ولاء موالاة عند من يقول به، أتجب الدية في بيت المال، باعتباره عاقلة من ليس له عاقلة، قال بعض التابعين وأبو حنيفة والشافعي تجب الدية في بيت المال، وينو ذلك عن ثلاثة أمور:

أولها: أن النبي ﷺ دفع دية الأنصاري الذي قتل بين اليهود من بيت المال، وأن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه - ودى رجلا قتل في زحام من بيت المال، وقد أشار عليه بذلك علي بن أبي طالب رضي الله عنه - إذ قال له: (لا يطل دم في الإسلام).

ثانيها: أن ميراث من لا وارث له يتول إلى بيت المال، فيكون عليه تبعة بهذا الاعتبار، إذ أن الغرم بالغنم، وحيث آل ماله إذا مات يكون مسئولا عما يرتكب مما يتحمله الوارث إذا كان قد ارتكب، فتكون تبعته تبعة الوارث على سواء، ولا يعترض على هذا بأن تركت أهل الذمة تتول إليه، فهل يتحمل دياتهم، ونجيب عن ذلك بالإيجاب، فإنه لا يطل أيضا دم أحد ممن يستظلون بالراية الإسلامية، ويتحمل التبعة عن كل فعل لا يتحمل تبعته أحد ويكون فيه تعويض للأرواح المقتولة، والنبي ﷺ عندما دفع دية الأنصاري كان يدفع الدية عن الذين تحملوها من اليهود.

ثالثها: أن الدولة مسئولة بمقتضى التكافل الاجتماعي عن كل دم، حتى لا يذهب دم

هدرا.

والذين أوجبوا الدية على بيت المال أوجبوها في بيت مال الضوائع التي تثول إليه
التركات التي لا يعرف لها وارث، فكانت ضامنة بهذا الاعتبار.

وهذا رأي أبي حنيفة، والشافعي، والحنابلة لا يوجبون ذلك، وقولهم غير راجح.

الأمر الثاني: الذي يجب بحثه، أنه إذا لم يمكن أداء من بيت المال أذهب الدم هدراً؟
قال بعضهم يذهب الدم هدراً، إذ لا يوجد من يلتزم، ولكن الحق أنه لا يسقط، وهو القول
الأخر، بل يستمر الوجوب عن بيت المال أو غيره، لأن التقصير في الأداء لا يسقط الدين، بل
تجب الدية على القاتل، وإن لم يكن عنده استمرت على بيت المال، والأداء واجب عليه حتى
يؤدى.

الأمر الثالث الذي يجب بحثه إذا كان الأداء عن القاتل بسبب عفو ولي الدم وعجز عن
أداء ما وجب عليه أوجب الدية على بيت المال، إن الذين قالوا أن ما يجب من مال يكون
بصلح، يعتبرونه ديناً كسائر الديون يكون الأداء فيه عند الميسرة لقوله تعالى في شأن
الديون: (وإن كان نوعسرة فتنة إلى ميسرة)^(١).

والذين قالوا إن الواجب هو الدية، وتكون على الجاني لا ينقلونها إلى بيت المال. ولكن
تكون نظرة إلى ميسرة، وهم لا يقررون انتقال الدين إلى بيت المال في حال ما إذا كان
الأداء واجباً على العاقلة، فتولى ألا ينتقل الأداء إليه، عندما يكون الوجوب عن الجاني
نفسه، والأمر في هذا يرجع إلى الذين عفا، فعليهم الانتظار حتى يتيسر، والله تعالى
يقول: (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان)^(٢) وليس من الاتباع
بالمعروف اتباع المعسر كما أنه ليس من الأداء بإحسان المطل.

ويصح أن يكون الأداء من بيت مال الزكاة من سهم الفارمين المذكور في القرآن
الكريم وقد بينا ذلك في بحث الزكاة فارجع إليه.

(٢) البقرة : ١٧٨

(١) البقرة : ٢٨٠

حجية الأطراف والجروح والشجاج

٤١٣ - كان ما تكلمنا عنه هو دية النفوس، وبقي أن نتكلم في دية الأطراف، ودية الجروح والشجاج، ويلاحظ أن الدية هنا تكون في الخطأ وفي العمد، وليس في الأطراف والجروح شبه العمد، والدية هنا منسوبة إلى الدية في النفس، أي أنها يكون وجوبها كدية النفس من حيث الوجوب عن العاقلة، ومن حيث تغليظها في العمد، وتخفيفها في الخطأ، أي أنها تكون في العمد أرباعاً أو أثلاثاً على الخلاف الذي بيناه هناك، وتكون مخمسة إذا كان خطأ على النحو الذي بيناه من قبل، ويكون النصف فيها مخمسا، وهكذا وما يكون معين المقدار يكون ملاحظاً في تقسيمه ما لوحظ.

ويلاحظ أيضاً أن التغليظ الذي يكون سببه كون المجني عليه محرماً وفي الحرم والشهر الحرام، أو ذا رحم محرم، أو ولداً، والجاني أحد الأبوين يسري عند الاعتداء على الأطراف عند من غلط لهذه الأسباب، ومن لم يغلظ لهذه الأسباب لا يغلظ في الأطراف بالأولى.

وأن الاعتداء على الأطراف إذا كان فيه ذهاب منفعة عضو من الأعضاء التي لا تتعدد في الجسم تكون فيه دية كاملة، لأن فيه ذهاب منفعة حاسة من الحواس، فيكون الجسم ناقصاً نقصاً كاملاً، ولذلك أوجبوا فيه الدية، ويلاحظ أن الدية في الأطراف تكون في الخطأ، ولا يكون سواها، ولا تكون بدلاً عن القصاص، أما في العمد، فتكون بدلاً عنه، ويكون ذلك في حالين: إحداهما أن يكون عفو، ويحل محل القصاص الدية على رأي جمهور الفقهاء، أو الصلح على المال على رأي أبي حنيفة رضي الله عنه، كما هو مذهبه في وجوب الدية.

والحال الثانية: إذا كان القصاص غير ممكن، فحيث تعذر تحمل الدية محله ولا يمنع ذلك من التعزير، لما في الاعتداء على الأنفس والأطراف من الاعتداء على حق الله تعالى.

قواعد الحية في غير النفس:

٤١٤ - لا نريد إحصاء أقوال الفقهاء إحصاء في دية الأطراف والجروح لأن ذلك متشعب متناهي الأطراف، وليس في إحصائه كبير جدوى، وهو مودع بطون الكتب، ونحن هنا

نتجه إلى كليات الفقه، لا إلى جزئياته، وإن الكليات هي التي تجمع، وهي التي تنير السبيل، وهي التي تبين فقه الموضوع. وإذا نذكر القواعد الكلية، فإن بيانها فوق إيجازه جامع للجزئيات إن شاء الله تعالى، ونذكره بعونه تعالت قدرته.

القاعدة الأولى:

٤١٥ - أن كل عضو لا يتعدد في الجسم تكون فيه دية كاملة، لأن الاعتداء عليه أثلث منفعة كاملة في الجسم فكانت الدية كاملة، فإذا قطع اللسان وجبت الدية كاملة في الجسم فكانت الدية كاملة، وإذا أذهب السمع وجبت الدية كاملة، وإذا أذهبت الجريمة حاسة النطق من غير إصابة جارحة اللسان، وجبت دية كاملة، وإذا أذهب البصر وجبت دية كاملة، وهكذا. وإذا كان العضو متعدداً كان لمجموع أعضائه دية كاملة، ولكل واحد منها دية بنسبة الواحد إلى أصل العدد، فإذا قطع المعتدي اليدين وجبت دية كاملة، وإذا قطع واحدة وجب نصف دية، وإذا سلم أذننا من غير أن يؤثر في السمع وجب نصف الدية، وإذا سلم الأذنين، وجبت دية كاملة، وهكذا، وإذا فقأ إحدى العينين وجب نصف دية، وإذا فقأهما وجبت دية كاملة، لأنه أذهب حاسة كاملة.

وقد اختلفوا في فقه عين الأعور أتجب بها دية كاملة أم يجب نصف الدية، قال مالك والليث بن سعد وأحمد فيه دية كاملة، لأن عين الأعور المبصرة هي التي بها وحدها يبصر، فإذا ذهبت فقد ذهب البصر كله، فتجب دية الإبصار.

وقال أبو حنيفة والشافعي يجب نصف الدية لظاهر الأحاديث، وفي العين خمسون من الإبل. وفي العينين الدية، ولأن الاعتداء كان على عين واحدة، فلا يحمل وزر الاعتداء على عینين.

والأصابع باعتبارها عشراً تكون الدية كاملة في عشر، فإذا قطع إحداها فإن الدية تكون عشراً من الإبل، وإذا كان الاعتداء على جزء من الإصبع بأن قطع أنملة كان ثلث دية الإصبع، إلا الإبهام ففيه أنملتان، وتكون في أنملته نصف دية الإصبع فإن دية الإصبع تجزأ.

ولم يتخلف عن القاعدة إلا دية الأسنان فإن دية كل سن خمس من الإبل من غير نظر إلى العدد، وقد ورد بذلك النص.

القاعدة الثانية:

٤١٦ - هي بالنسبة للشجاج والجروح، وهي خمس في الموضحة، وهي التي تكون في الرأس وتبرز العظم، وديتها خمس من الإبل، لما رواه الترمذي، إذ قال عليه السلام (في موضحة الوجه خمس من الإبل) ويستوي في ذلك الذكر والأنثى، وعند الشافعي موضحة المرأة تكون ديتها نصف دية الرجل وذلك بناء على أن جراح المرأة نصف جراح الرجل، والموضحة تكون في الرأس والوجه، والجمهور على أنه لا فرق بين الموضحة في الوجه أو الرأس.

وقال أبو حنيفة، وبعض التابعين في موضحة الرأس خمس، وموضحة الوجه عشر لأن الأذى فيه أشد، إذ هي تشقّ الوجه. والوجه لا يستر بينما موضحة الرأس يسترها الشعر، ويسترها لباس الرأس.

ولا فرق في دية الموضحة أو أرشها بين أن تكون صغيرة أو كبيرة، وحدد الموضحة ما أوصل الجرح إلى العظم، ولو بقدر إبرة، إذ عموم الموضحة في الحديث يجعل الأرض واحداً في كل الأحوال لا فرق بين صغيرة وكبيرة.

والثانية الهاشمة، وهي التي تبرز العظم وتهشمه، وفيها عشرة من الإبل، ولم يؤثر عن النبي ﷺ تقدير لها، ولكن قدرها أهل العلم من الصحابة والتابعين بذلك، وبهذا قال جمهور الفقهاء، ولعل الصحابة الذين قالوا ذلك بنوه على سماع من النبي ﷺ، والقياس يؤيده لأن الموضحة فيها خمس بالنص والهاشمة فيها موضحة وزيادة، وهي هشم العظام، وإذا كانت الموضحة فيها خمس فمضاعفتها، وهي الهاشمة فيها ضعفها، وإذا ارتكب جريمة فأحدث هاشمتين بينهما حاجز، فإنه يجب عشرون من الإبل، وقال مالك فيها أنه تكون حكومة تقدر الجريمة والعقوبة.

ومثل ذلك الموضحة: إذا تضاعفت الجريمة تضاعف معها العقاب، لأنها تسير معه سيرا طردياً، تكبر بكبره، وتتعدد بتعدد.

والثالثة المنقلة، وهي التي تبرز العظام، وتهشمه، وتنقله من مكان إلى مكان، وقد بين النبي ﷺ ديتها، فجاء في كتاب النبي ﷺ الذي رواه عمرو بن حزم، ففيها خمس عشرة من

الإبل، وهي ثلاثة أمثال أرش الموضحة لأن الموضحة فيها بروز العظام، وفي المنقلة بروزها، وهشمها ونقلها، فهي ثلاثة جرائم متشابهة فيكون لكل واحدة عقوبة تقابلها ويجري فيها التفصيل الذي ذكرناه من قبل.

والرابعة: الأمة أو المأمومة. وهي التي تصل إلى أم الدماغ، فهي تتناول أربع مضاعفات إذ هي تبرز العظام وتهشمه وتنقلها، ويتعمق الشج فيها، حتى يصل إلى الدماغ، وفيها ثلث الدية، كما ورد في كتاب النبي ﷺ، وأن الجريمة فيها شديدة، ولذلك لم يلاحظ مضاعفة العقاب فقط، بل لوحظ ما هو أكبر وأشد، ويندر أن يحيا من تصل ضربته إلى أم الدماغ، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل.

وكل هذه التقديرات كانت في جروح الرأس أو الوجه.

والخامسة: وهي الجائفة، وهي من جروح البطن، وهي التي تصل إلى الجوف وما فيه، وفيها ثلث الدية، وقد كان ذلك في كتاب النبي ﷺ الذي رواه عمرو بن حزم، وهذا قول جمهور الفقهاء.

ولم يفرقوا في مقدار الدية بين الخطأ والعمد وإن كان التفريق بين العمد والخطأ في أسنان الإبل، وروى عن مكحول التابعي أن العمد فيها ثلثا الدية، والخطأ ثلثها، لكن الحديث عام بلفظه، ولم تعهد المضاعفة في التفرقة بين العمد والخطأ، لكن الذي عهد هو التفليظ في العمد، من حيث أسنان الإبل، والتخفيف في الخطأ من حيث الأسنان، وذلك مطبق في النفس والأطراف والجروح على سواء.

ويلاحظ أن العقوبة تتعدد بتعدد الجريمة، فإذا كانت جائفة واحدة، كانت العقوبة واحدة، وإذا تعددت الجوائف، وبينها عواجن، ففي كل جائفة ثلث دية، ولا تزيد على دية نفس إذا كان الجاني واحداً.

القاعدة الثالثة:

٤١٧ - فيما لم يرد نص من القرآن أو الحديث بتقدير دية، والحكم فيه أنه إن كان يمكن إلحاقه إلى المنصوص عليه بقياس فإنه يلحق به في التقدير مثل الأنف واللسان والعين، فإنه يمكن أن يلحق بها كل ما يكون إتلافه لعضو أو عضوين. فتلحق الثديان باليدين،

فإتلاف أحدهما يكون فيه نصف، وإتلافهما تكون فيه الدية. وكذلك الإلتيان، فإذا جرح فأتلف أحدهما ففيها نصف الدية. وهكذا.

وأما إذا لم يكن إلحاقه بقياس كالشجاج التي تكون أقل من الموضحة وجراح البدن وجراح البطن التي تكون أقل من الجائفة، وقطع أجزاء من الجسم وكسر العظام، فإنه يحكم فيه، أي تكون فيه حكومة يتولاها عدول عارفون بقيمة الأشياء وأهل خبرة في علم العقاب.

وقال القرافي وابن قدامة في المغنى والحكومة أن يقوم المجني عليه، كأنه عبد لأجناية به ثم يقوم، وهي قد برأت فما نقصته الجناية فله مثله من الدية، كأن تكون قيمته، وهو عبد صحيح عشرة، وقيمته، وهو عبد بعد الجناية تسعة، فيكون الواجب عشر الدية، هذا الذي ذكره الخرقي - رحمه الله - في تفسير الحكومة، وقال: هو قول أهل العلم لا نعلم بينهم فيه خلافاً.

ومؤدى هذا الكلام أنه يفرض الحر عبداً، ويقدر ما نقصته القيمة من العبد بعد برئه من الجرح، وبنسبة ذلك النقص من القيمة ينقص من الدية، وهي مائة من الإبل.

والفرض أن الحكيم يكونان من العدول، وأهل الخبرة في تقدير قيم الأشياء أو بعبارة أخص في تقدير قيم العبيد.

وقال بالنسبة لجروح الرأس والوجه التي تكون دون الموضحة لا يزداد فيها عن الدية الموضحة، لأنها دونها، وقد حد الشارع عقاب الموضحة، وهي الأكبر، فلا يزداد عليها، وهذا القيد لا يكون في جروح بقية أجزاء الجسم، ولنا ملاحظات في هذا المقام:

الأولى: أن الحكومة كان أساسها تقدير قيمة العبد. ولا شك أن الرق غير موجود الآن، فكيف تقدر الحكومة؟، الذي نراه أن يفوض ذلك إلى تقدير القاضي مع ملاحظة المباديء التي قررها الشارع .

الثانية: أن التقدير يكون بعد البرء، وذلك بلا ريب يكون في الجراح التي تترك أثراً وتشويهاً في الجسم، فالتحكيم فيها ممكن بعد البرء، ولكن يجب أن يكون هناك علاج فقد يكون العلاج مخففاً للأثر، وتركه مكبراً له.

الثالثة: أن من الجروح ما لا يترك أثراً بعد البرء، فهل يكون فيها ديات، إذا كانت خطأ أو كان عفواً، ونحن نرى أن العدل أن يكون هناك تعويض، والشرعية تقر ذلك، لأن التعويض بدل القصاص، والله تعالى يقول: (والجروح قصاص)، ولذلك نرى أن التعويض يكون تقديره للقضاء في ظل المبادئ الشرعية.

القاعدة الرابعة:

٤١٨ - يلاحظ في ديات الأطراف ما لوحظ في دية العمد وشبه العمد بالنسبة للنفس، فإذا كانت من الدراهم والدنانير، فلا تفرقة بين عمد وخطأ، وقد قررنا أن الأولى اعتبار الإبل أصلاً، وأنها تقوم بقيمتها بالغة ما بلغت إن لم يكن عند الجاني أو عاقلته إبل، وعلى ذلك نرى أن يكون التقويم في الأطراف بالإبل وتختلف مقادير أبدالها باختلاف العمد والخطأ، وتقدر أولاً بالإبل، فإن كانت عمداً، وجبت الدية مغلظة، وتكون من الأسنان التي وجدت في المغلظة، وإن كانت خطأ تقدر على أسنان الخطأ، ويطبق ذلك في مقادير الدية، وتعوض الأجزاء بالشاة فهي التي تحد الفرق بين أسنان الإبل، وهي شاتان للتفرقة بين سن وسن، كما هو في الزكاة. والله سبحانه وتعالى وتعالى أعلم.

(تم بحمد الله وتوفيقه)

الخاتمة

قد تم بعون الله تعالى وتوفيقه ما أردنا كتابته في قواعد العقاب في الشريعة الإسلامية، فتكلمنا في قواعد الحدود، وتكلمنا في قواعد القصاص وكنا نود أن نتكلم في قواعد التعزير الذي يختلف باختلاف العصور، وإن كان تتبع الفروع يومية إلينا بقواعده، وما تركناه مهملين، بل تركناه غير غافلين عنه، وقد نعود إليه، وعلى أي حال قد عني بالكتابة فيه بعض الفضلاء، فلهم من الله الثواب، والحمد لله رب العالمين،

المحتويات			
الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٥٢	أقسام العقوبة	٤	المقدمة
٥٢	من حيث الاعتداء	٧	تمهيد
٥٥	من حيث نوعها	١١	العقوبة رحمة
٥٨	المحدودة وغير المحدودة	١٢	العدل رحمة
٥٩	الحدود	١٤	لا رحمة في ظلم
٦١	إقامة الحدود عبادة وجهاد	١٥	الرحمة العامة والخاصة
٦٢	القصاص	١٦	العقوبات في الديانة السماوية
٦٦	جرائم القصاص		العقوبة في الإسلام والضمير
٦٨	وقاية المجتمع الفاضل	١٨	الإنساني
٦٩	التعزيز		عقوبات الشريعة في ضوء
٧٢	حق الله وحق العباد	٢٢	التجربة
٧٥	القواعد العامة للحدود		نظرية العقوبة في الفقه
٧٥	تعريف الحدود والغاية منها	٢٣	الإسلامي
٧٧	جريمة الزنى	٢٤	الشريعة تعمل على منع الجريمة
٧٨	حد السرقة	٢٧	الغاية من العقاب
٧٩	قطع الطريق	٢٩	اختفاء وجه المصلحة أحيانا
٨٢	القذف	٣٠	تعليق النصوص الدينية بالمصلحة
٨٣	الشرب		المصلحة التي يحميها الإسلام
٨٤	حد الردة	٣٢	بالعقاب
٨٦	لاحد إلا بنص	٣٤	الأمور الخمسة في كل الشرائع
٨٧	حد الزنى	٣٥	كليات المصالح وجزئياتها
٩٥	حد القذف	٣٦	مصالح الجماعة نسبية
١٠٢	اللعان	٤٣	نظرية الانتقام في العقاب
١٠٨	عقوبة التفريق	٤٤	العقوبة لشفاء غيظ المجنى عليه
١١٠	نصوص حد السرقة	٤٧	العقوبات الدنيوية والأخروية
١١٩	نصاب السرقة	٥٠	الشريعة وقانون الأخلاق

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٨٢	شبهة الملك	١٢١	ملاحظات
١٨٣	شبهة الحق	١٢٥	نصوص قطع الطريق
١٨٨	الشبهة بسبب الجهل	١٢٦	معنى الحراية
١٩٦	الشبهة فى الإثبات	١٣٥	العقوبة
٢٠٢	تأخير الإثبات شبهة	١٤١	النفى من الأرض
٢٠٦	تأخير تنفيذ الحكم وأثره	١٤٣	التوبة قبل القدرة
٢٠٨	التأخير الذى يكون شبهة	١٤٦	حد الشرب
٢٠٩	الأعذار فى التأخير	١٥٠	من يقام عليه الحد
٢١٠	التأخير فى حد القذف	١٥١	العلم بالمسكر
٢١١	الشبهة بسبب التطبيق للتصوص	١٥٢	التداوى بالخير
٢١٣	مراتب الشبهات	١٥٢	العبد والذمى
٢١٤	آثار الشبهة	١٥٣	الحد وشروط التلبس
٢١٥	التوبة وأثرها	١٥٤	حد الردة
٢٢٥	التعبير بالوصف وبالفعل	١٥٦	استتابة المرتد
٢٢٩	تكرار الجرائم وتداخل الحدود	١٥٨	ردة الزنديق
٢٣٤	التداخل فى حدود القذف	١٥٨	مال المرتد
٢٤٠	تداخل العقوبات المختلفة	١٦٠	لحاقه بدار الحرب
٢٤٨	اجتماع حقوق الأدميين	١٦١	ميراثه
٢٥٠	تكرار الجرائم، العود	١٦٣	ما يدل على الردة
٢٥٢	العود فى السرقة	١٦٥	إسلام بعض الناس وردتهم
٢٥٥	العود فى الشرب	١٦٧	لا بد من قاض للردة
٢٥٧	العود فى جريمة الزنى	١٦٨	القياس فى الحدود
٢٥٨	العود فى جريمة القذف	١٦٩	فعل قوم لوط
٢٦٠	العود فى الردة	١٧١	السحاق
٢٦٣	الخلاصة فى العود	١٧٢	شدة العقاب
٢٦٣	عموم العقاب فى الحدود	١٧٤	أقسام جرائم الحدود
٢٦٤	سريان العقوبات على الحكام	١٧٨	الشبهات المسقط للحدود
٢٦٩	جرائم من دون الإمام الأعظم	١٨٠	الشبهة فى تحقق الركن

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٥١	بين المرأة والرجل	٢٧٠	تطبيق الحدود في داخل الدولة وخارجها
٢٥١	والأحرار والعبيد	٢٧٤	المسلمون خارج الديار
٢٥٣	القصاص في الشجاج والجروح	٢٧٧	اختلاف الدول الإسلامية
٢٥٧	استيفاء القصاص	٢٨١	سقوط الحدود
٢٦٠	القصاص في اللطم والضرب	٢٨٣	العفو وتمليك المسروق
٢٦٨	القصاص في العدوان المقصود	٢٨٦	تمليك المسروق أو الإقرار به
٢٦٩	الارتكاب بحق	٢٨٨	وقوع الجريمة أثناء الحرب
٢٧٠	شبهة الحق	٢٩١	تخفيف الحدود على الضعفاء
٢٧٠	شبهة الجزئية	٢٩١	التخفيف بالتأجيل
٢٧٦	قتل الولد بقتل والده	٢٩٨	القصاص
٢٧٧	قتل أحد الأبوين الآخر	٢٩٨	مشروعيته وغايته
٢٧٧	القصاص بين الزوجين	٣١١	المساواة في القصاص
٢٧٨	القصاص بين الأقارب	٣١٤	قتل المسلم بغير المسلم
٢٧٩	شبهة الرضا بالجريمة	٣١٧	القصاص بين الرجال والنساء
٢٨٣	القتل بالمبارزة	٣٢٢	القصاص بين العبيد والأحرار
٢٨٤	القتل بحق	٣٢٧	القصاص بين الواحد والجماعة
٢٨٥	قتل القاتل	٣٣٣	الاتفاق الجنائي
٢٨٧	قتل غير القاتل بحق		القصاص من الجماعة فيما دون النفس
٢٩٣	الاضطرار إلى الطعام	٣٣٥	النفس
٢٩٤	القتل لأجل العرض	٣٣٨	المساواة في الأطراف
٢٩٧	القتل دفاعاً عن المال		أقسام الاعتداء على مانون النفس
٢٩٨	القتل لدخول البيت بلا إذن	٣٣٩	ما يلاحظ عند القصاص في الأطراف
٤٠٠	دفاع المرأة عن نفسها	٣٤٢	التمائل في الوصف
٤٠٥	إباحة الأطراف بالاعتداء	٣٤٤	التمائل في فقد المنافع
٤٠٦	الاطلاع على العورات	٣٤٧	القصاص في الأطراف
٤٠٨	السببية	٣٥١	
٤١١	السببية والجريمة السلبية		
٤١٤	تحقق القصد إلى العدوان		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٤٨٠	آثار العفو	٤٢٥	القتل غير المباشر
٤٨٢	الصلح	٤٢٥	القتل بالسم
٤٨٤	القسامة	٤٢٧	الإكراه على القتل
٤٨٤	لا يطل دم في الإسلام	٤٢٧	التحريض على القتل
٤٩٤	المحلفون في القسامة	٤٢٩	شهادة الزور إذا أدت إلى الإعدام
٤٩٥	مكان القسامة	٤٢٩	القتل العنوان بالتسبب
٤٩٦	فروع خاصة بالمكان	٤٣٢	وسائل الهلاك بالآبار
٤٩٨	الديات	٤٣٨	شبه العمد
٥٠٠	مقدار الدية	٤٤٢	العنوان غير المقصود
٥٠٦	دية المرأة	٤٤٣	عقوبة الخطأ
٥٠٧	دية غير المسلم	٤٥٥	استيفاء القصاص
٥٠٩	دية الجنين	٤٤٥	من له حق طلب القصاص
٥١٠	دية العبد	٤٥٢	الحبس في حال الانتظار
٥١١	اختلاف الديات	٤٥٣	قتل بعض الأولياء
٥١٣	دية شبه العمد		طلب القصاص في مجلس
٥١٤	دية قتل الخطأ	٤٥٣	القضاء
٥١٦	تفليظ الدية		استيفاء القصاص في ظل
٥١٧	العاقلة	٤٥٤	السلطان
٥٢٠	أداء بيت المال	٤٥٥	آلة القصاص
٥٢٢	دية الأطراف والجروح والشجاج	٤٥٨	القصاص بحضرة ولي الدم
٥٢٢	قواعد الدية في غير النفس	٤٦١	شبهة العمد
٥٢٧	الخاتمة	٤٦٤	تعدد العقوبات بتعدد الجرائم
٥٢٩	المحتويات	٤٦٩	سقوط القصاص
		٤٧٢	أسباب سقوط القصاص
		٤٧٣	العفو
		٤٧٥	من له العفو
		٤٧٧	عقولي الصغير
		٤٧٨	عقو المقتول

مؤلفات الإمام الشيخ

محمد أبو زهرة

العالم الجليل الذي أثرى المكتبة الفقهية بموسوعاته، والذي ستبقى ذكره شعلة
وماهجة في العلم والفقه الإسلامي. تلك المؤلفات الخصبة التي وهب الله سبحانه وتعالى إياها
لتكون منارة يهتدى به العلماء من بعده في دراسة الفقه الإسلامي.

- ١ - خاتم النبيين ﷺ (ثلاثة أجزاء في مجلدين)
- ٢ - المعجزة الكبرى - القرآن الكريم
- ٣ - تاريخ المذاهب الإسلامية (جزءان في مجلد واحد)
- ٤ - العقوبة في الفقه الإسلامي
- ٥ - الجريمة في الفقه الإسلامي
- ٦ - الأحوال الشخصية
- ٧ - أبو حنيفة - حياته وعصره - آرائه وفقهه
- ٨ - مالك - حياته وعصره - آرائه وفقهه
- ٩ - الشافعي - حياته وعصره - آرائه وفقهه
- ١٠ - ابن حنبل - حياته وعصره - آرائه وفقهه
- ١١ - الإمام زيد، حياته وعصره - آرائه وفقهه
- ١٢ - ابن تيمية - حياته وعصره - آرائه وفقهه
- ١٣ - ابن حزم - حياته وعصره - آرائه وفقهه
- ١٤ - الإمام الصديق - حياته وعصره - آرائه وفقهه
- ١٥ - أحكام التركات والمواثيق
- ١٦ - أصول الفقه
- ١٧ - محاضرات في الوقف
- ١٨ - محاضرات في عقد الزواج وأثاره
- ١٩ - الدعوة إلى الإسلام
- ٢٠ - مقارنات الأديان
- ٢١ - محاضرات في النصرانية

- ٢٢ - تنظيم الإسلام للمجتمع
- ٢٣ - في المجتمع الإسلامى
- ٢٤ - الولاية على النفس
- ٢٥ - الملكية ونظرية العقد
- ٢٦ - الخطابة «أصولها . تاريخها فى أزهى عصورها عند العرب»
- ٢٧ - تاريخ الجدل (الذى مضى على طبعته مايقارب الخمسين عاما).
- ٢٨ - تنظيم الأسرة وتنظيم النسل
- ٢٩ - شرح قانون الوصية
- ٣٠ - الوحدة الإسلامية
- ٣١ - العلاقات النولية فى الإسلام
- ٣٢ - التكافل الاجتماعى فى الإسلام
- ٣٣ - المجتمع الانسانى فى ظل الإسلام
- ٣٤ - الميراث عند الجعفرية

وتطلب جميعها من ملتزم طبعها ونشرها وتوزيعها

مؤسسة

دار الفكر العربى

الإدارة : ١١ ش جواد حسنى - القاهرة

ص ب ١٣٠

دار الفكر العربى

مؤسسة مصرية للطباعة والنشر والتوزيع

تأسست ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م

مؤسس الدار وصاحبها : محمد محمود الخضرى

الإدارة : ١١ ش جواد حسنى - القاهرة

ص.ب : ١٣٠ الرمز البريدى ١١٥١١

فاكس : ٣٩١٧٧٢٣ - ٢٦١٩٠٤٩ (٠٠٢٠٢)

ت : ٣٩٢٠٩٥٦ - ٣٩٢٥٥٢٣

نشاط المؤسسة : ١- تقوم الدار بطبع ونشر وتوزيع جميع الكتب

العربية فى شتى مجالات المعرفة والعلوم.

٢- تقوم الدار باستيراد وتصدير الكتب من وإلى

جميع الدول العربية والأجنبية

تطلب جميع منشوراتنا من فروعنا بجمهورية مصر العربية

الفرع الرئيسى : ١٦ شارع جواد حسنى القاهرة

ت: ٣٩٣٠١٦٧

فرع الدقى : ٢٧ شارع عبد العظيم راشد المتفرع من

شارع محمد شاهين - بالعجوزه

ت: ٧١٧٤٩٨

فرع مدينة نصر : ٩٤ شارع عباس العقاد - المنطقة السادسة

وإدارة التسويق - مدينة نصر ت ٢٦١٩٠٤٩ - ٦١٨٩٦٩ فاكس ٢٦١٩٠٤٩

وكذلك تطلب جميع منشوراتنا من الكويت من

مؤسسة دار الكتاب الحديث

ص.ب ٦٠٥٦ السالمية ٢٢٠٧١

ت : ٥٧٤٨١٦٥ فاكس ٥٧١٨٥٧١

